

JEESUS JA KEISARI
Paavalin suhtautuminen Rooman imperiumiin
Filippiläiskirjeen jakeissa 2:6–11

Leena Leskelä
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikka	
Tekijä – Författare Leena Leskelä			
Työn nimi – Arbetets titel JEESUS JA KEISARI: Paavalin suhtautuminen Rooman imperiumiin Filippiäiskirjeen jakeissa 2:6–11			
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum Marraskuu 2020	Sivumäärä – Sidoantal 98
Tiivistelmä – Referat			
<p>Tämän tutkielman tavoitteena on tarkastella tekstijaksoa Fil. 2:6–11 imperiumikriittisen raamatuntutkimuksen metodeilla. Raamatuntulkinnallista lähestymistapaa, jonka avulla Uuden testamentin teksteistä pyritään havaitsemaan sekä suoria että epäsuoria viittauksia Roomaan ja erityisesti keisarikulttiin kutsutaan imperiumikritiikiksi. Tekstiä tarkastellaan poliittisen ideologian näkökulmasta. Näin ollen oletetaan, että Uuden testamentin kirjoittajilla olisi uskonnollisen sanoman lisäksi ollut myös poliittinen kannanotto välitettävänä.</p> <p>Filippi oli 1. vuosisadalla vahvasti roomalainen, synkretistinen ja yhteiskunnallisesti kerrostunut kaupunki. Kaupunkia leimasi yhteiskunnallisen aseman ja kunnian tavoittelu. On todennäköistä, että muiden uskontojen lisäksi myös keisarikultilla oli merkittävä asema Filipissä. Tarkastelen työssäni seuraavia tutkimuskysymyksiä: Mitä Paavali halusi sanoa Filippiäiskirjeen jakeiden 2:6–11 välityksessä? Ymmärsivätkö vastaanottajat hymnin sanoissa kritiikkiä Rooman imperiumia kohtaan? Ymmärsivätkö vastaanottajat hymnin sanoissa kritiikkiä keisarikulttia kohtaan? Tarkastelen tässä työssä imperiumikriittisesti seuraavia sanoja ja sanayhdistelmiä, jotka löytyvät jakeista Fil. 2:6–11: ”Jumalan muoto”, ”Jumalan vertainen”, ”orjan muoto”, ”ristinkuolema”, ”korkein nimi” ja ”Herra Jeesus Kristus”.</p> <p>Sovellan työssäni Scot McKnightin ja Joseph B. Modican laatimaa jaottelua, jonka mukaan imperiuminvastaisen kritiikki voidaan jakaa viiteen eri tasoon: 1) Suora, kiistaton kritiikki Roomaa ja/tai keisarikulttia kohtaan. 2) Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattu kielenkäyttö kritiikin välineenä. 3) Epäsuora kritiikki teksteissä, joissa Rooma on kontekstina. 4) Rivien välistä luettu tai aistittu kritiikki imperiumia kohtaan. 5) Hienovarainen kritiikki, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta.</p> <p>Kutsun tässä työssä jaksoa Fil. 2:6–11 tutkimuskirjallisuudessa yleisesti käytetyillä nimillä ”hymni” tai ”Kristus-hymni”. Pidän kuitenkin mahdollisena, että jakso on esimerkiksi Kristusta korottava ylistyspuhe, eli enkomion. Lähestyn jaksoa Fil. 2:6–11 seuraavista lähtökohdista: pidän todennäköisenä, että se on osa yhtenäistä kirjettä, jonka Paavali on itse kirjoittanut Filippiin kristityille noin vuonna 60 jaa. Toisin kuin merkittävä osa tutkijoista, minä pidän todennäköisenä, että Paavali on kirjoittanut itse myös jakson Fil. 2:6–11.</p> <p>Työssä päädytään seuraaviin johtopäätöksiin: Jaksosta Fil. 2:6–11 ei löydy suoraa, kiistatonta kritiikkiä Rooman imperiumia, keisaria eikä mitään muutakaan sen osa-aluetta kohtaan. Jaksosta ei myöskään löydy selvästi Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattua kielenkäyttöä kritiikin välineenä. Ainoat ilmaisut, jotka ovat lähellä tätä määritelmää, ovat ”Jumalan vertainen” sekä ”Herra Jeesus Kristus”. Ilmaisuja käytetään jaksossa samaan tapaan kuin niitä käytettiin yleisesti Rooman keisareista. Tämäkin ilmenee kuitenkin vain epäsuorasti. Rooma ei esiinny kontekstina jaksolle Fil. 2:6–11, joten sen kaltaista epäsuoraa kritiikkiä ei siitä myöskään löydy. Jaksosta on mahdollista löytää kuitenkin huomattavan paljon rivien välistä luettavaa tai aistittavaa epäsuoraa kritiikkiä Roomaa tai keisaria kohtaan. Hienovaraista kritiikkiä, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta, ei ollut tarkoituksenmukaista tutkia tässä pro gradu -tutkielmassa.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Filippiäiskirje, Rooman imperiumi, keisarikultti, Paavali, Jeesus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

1 Johdanto.....	1
1.1 Katsaus tutkimustehtävään	1
1.2 Tutkimuskysymykset	2
1.3 Aikaisempi tutkimus	3
1.4 Katsaus imperiumitutkimukseen.....	6
1.5 Kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen	9
1.5.1 Kreikkalainen uskonnonharjoittaminen	12
1.5.2 Roomalainen uskonnonharjoittaminen	14
1.5.3 Keisarinpalvonta	17
1.6 Paavali ja Rooma	22
2 Paavali ja filippiiläiset	25
2.1 Filippi – Colonia Iulia Augusta Philippensis	25
2.1.1 Kaupunki ja sen asukkaat.....	25
2.1.2 Filippin uskonnot	27
2.1.3 Filippin seurakunta.....	34
2.1.4 Paavalin suhde Filippiin.....	35
2.2 Kirje filippiiläisille.....	36
2.2.1 Kirjeen lajityyppi ja sanoma	36
2.2.2 Kirjeen alkuperä.....	39
2.2.3 Kirjeen yhtenäisyys.....	40
3 Carmen Christi – Filippiiläiskirje 2:6–11	42
3.1 Jakson lajityyppi	42
3.2 Jakson alkuperä.....	47
3.3 Jakson sanoma	50
3.4 Jakson sisältö	53
3.4.1 ”Jumalan muoto”.....	56
3.4.2 ”Jumalan vertainen”.....	61
3.4.3 ”Orjan muoto”	64
3.4.4 ”Ristinkuolema”.....	67
3.4.5 ”Korkein nimi”.....	70
3.4.6 ”Herra Jeesus Kristus”	75
4 Pohdinta ja yhteenveto.....	83
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	88
Lähteet ja apuneuvot	88
Kirjallisuus.....	89

1 Johdanto

1.1 Katsaus tutkimustehtävään

Länsimainen ajattelu, kulttuuri ja yhteiskunta pohjautuvat kristillisiin arvoihin. Monikaan suomalainen ei tule edes miettineeksi, miksi pidämme tärkeänä esimerkiksi vastuun kantamista toisista ihmisistä, oikeudenmukaisuutta ja rehellisyyttä. Olemme lapsesta asti opetelleet näitä kristillisiä arvoja ja pidämme niitä osana suomalaista kansanluonnetta. Mutta miten suhtautuisimme, jos meidän kehoitettaisiin toimimaan tavalla, joka olisi vastoin kaikkea sitä, mihin olemme tottuneet ja mitä pidämme normaalina toimintana? Tällaisen ristiriidan äärellä olivat muinaisen makedonialaisen kaupungin asukkaat, kun heidän korkeasti arvostamansa henkilö kehotti heitä hylkäämään oman yhteiskuntansa käytänteet ja toimimaan täysin vastakkaisella tavalla. Apostoli Paavali lähetti kirjeen Filippin nuorelle seurakunnalle lähes 2000 vuotta sitten ja opetti heitä ajattelemaan ja toimimaan tavalla, joka oli ristiriidassa heille tuttujen kreikkalais-roomalaisten arvojen kanssa.

Lähestyn edellä mainittua tilannetta tarkastelemalla tässä pro gradu -tutkielmassa Filippiäiskirjeen jakeiden 2:6–11 niin sanottua Kristus-hymniä.¹ Jakson avulla Paavali halusi välittää tärkeän sanoman filippiäläisille. Hänen tavoitteenaan ei ollut moralisoida, vaan saada heidät muuttamaan asenteitaan ja toimintatapojaan.²

6 Hänellä oli Jumalan muoto,
mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan
olla Jumalan vertainen
7 vaan luopui omastaan.
Hän otti orjan muodon
ja tuli ihmisten kaltaiseksi.
Hän eli ihmisenä ihmisten joukossa,
8 hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti.
9 Sen tähden Jumala on korottanut hänet yli kaiken
ja antanut hänelle nimen,
kaikkia muita nimiä korkeamman.
10 Jeesuksen nimeä kunnioittaen
on kaikkien polvistuttava,
kaikkien niin taivaassa kuin maan päällä ja maan alla,
11 ja jokaisen kielen on tunnustettava Isän Jumalan kunniaksi: "Jeesus Kristus on Herra."³

¹ Collins 1999, 140. Enemmistö tutkijoista on sitä mieltä, että Fil. 2:6–11 on varhaiskristillinen hymni (esim. Lohmeyer ja Hurtado). Käsittelen aihetta tarkemmin luvussa 3.1. Tässä työssä käytän jaksosta nimitystä *hymni* tai *Kristus-hymni*. Käytän nimitystä kuitenkin yleisessä merkityksessä, enkä ota sillä kantaa jakson alkuperään tai lajityyppiin.

² Smit 2013, 4.

³ Ellei toisin ole mainittu, kaikki suomenkieliset Raamatun tekstit tässä pro gradu -työssä perustuvat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottamaan suomennokseen.

Mutta millaisen sanoman Paavali halusi filippiiläisille välittää ja miten he ymmärsivät Paavalin sanat? Kimmokkeena tutkimukselleni toimi Adele Yarbrow Collinsin väite, jonka mukaan Filippiiläiskirjeen jaksoa 2:6–11 tulkittaessa on sen selkeästi juutalaisten yhteyksien lisäksi huomioitava katkelman kreikkalaisiin, hellenistisiin ja roomalaisiin uskontoihin viittaavat piirteet. Collins korostaa sitä, että on tärkeää huomioida se kulttuuriympäristö, jossa Jeesuksen seuraajat elivät. Hänen mukaansa heidän aikaisemmat kulttuurilähtöiset kokemuksensa vaikuttivat siihen, millaisiksi heidän kokemukset esimerkiksi ylösnoussesta Jeesuksesta muokkautuivat.⁴

Toisen mielenkiintoisen näkökulman on esittänyt Judith A. Diehl. Hän on esittänyt kysymyksen, olivatko historialliset ja sosiokulttuuriset olosuhteet sellaisia, että Paavali joutui itseään ja lukijoitaan suojellakseen käyttämään kirjeissään salakieltä tai koodattuja viestejä? Esimerkiksi keisarin arvostelu oli ankarasti kiellettyä ja se olisi saattanut sekä kirjoittajan että vastaanottajat hengenvaaraan. Epäsuora ja kuvainnollinen kielenkäyttö tai epätavallinen kirjallisuuslajin valinta saattoivat olla Paavalin kirjeiden vastaanottajille selkeästi tulkittavissa, mutta saattavat johtaa tämän päivän lukijan virheellisiin tulkintoihin.⁵

Luvussa 1.4 esittelen lyhyesti imperiumikriittistä raamatuntutkimusta. Luvussa 1.5 kuvailen kreikkalais-roomalaista jumalanpalvontaa, johon lukeutuu myös keisarikultti. Luvussa 2 tarkastelen Filippiin kaupungin ominaispiirteitä ja käsittelen Paavalin suhdetta Filippiin kaupunkiin ja sen asukkaisiin. Tarkastelen myös Paavalin kirjettä filippiiläisille, erityisesti sen alkuperää, yhtenäisyyttä sekä sanomaa. Luvussa 3 käsittelen Filippiiläiskirjeen jakeita 2:6–11. Tarkastelen jakson lajityyppiä, alkuperää, sanomaa sekä sisältöä. Olen valinnut jaksosta kuusi keskeisintä sanayhdistelmää, joita analysoin yksityiskohtaisesti. Luvussa 4 kokoan yhteen tutkimuksen tulokset ja esitän omat johtopäätökseni.

1.2 Tutkimuskysymykset

Tämän tutkimuksen lähtökohtana on Filippiiläiskirjeen jakeiden 2:6–11 Kristus-hymni, jonka uskotaan olevan varhaisin Uudessa testamentissa (UT) esiintyvistä Kristus-hymneistä. Tavoitteenani on tarkastella sitä, miksi Paavali liitti tekstijakson kirjeeseensä, mitä hän halusi hymnin välityksellä sanoa ja miten

⁴ Collins 1999, 240–241.

⁵ Diehl 2013, 40–41.

kirjeen kreikkalais-roomalainen lukijakunta mahdollisesti ymmärsi hymnin. Oliko siinä teemoja tai sanavalintoja, jotka saatettiin yhdistää Rooman imperiumiin tai johonkin sen osa-alueeseen kuten poliittiseen ideologiaan tai vallankäyttöön, yhteiskunnallisiin arvoihin, kulttuuriin, uskonnonharjoittamiseen tai keisarikulttiin?⁶ Hyödynnän tutkimuksessani imperiumikriittisen raamatuntutkimuksen metodeja. Käsittelen tätä raamatuntulkinnallista lähestymistapaa luvussa 1.4.

Tarkastelen työssäni seuraavia tutkimuskysymyksiä:

- 1) Mitä Paavali halusi sanoa Filippiäiskirjeen jakeiden 2:6–11 välityksessä?
- 2) Ymmärsivätkö vastaanottajat hymnin sanoissa kritiikkiä Rooman imperiumia kohtaan?
- 3) Ymmärsivätkö vastaanottajat hymnin sanoissa kritiikkiä keisarikulttia kohtaan?

1.3 Aikaisempi tutkimus

Paavalia pidetään Jeesuksen ohessa kristinuskon perustajana, koska hänen opetuksiinsa pohjautuu suuri osa kristinuskon opista. Paavalin kirjeitä onkin syystä tutkittu paljon koko kristinuskon historian ajan. Erityisesti 1800-luvun lopulta alkaen on julkaistu lukematon määrä pääsääntöisesti englannin- ja saksankielistä tutkimuskirjallisuutta. Myös Suomesta löytyy iso joukko Paavali-tutkimuksen asiantuntijoita. Heihin lukeutuu muun muassa Lars Aejmelaeus, joka on julkaissut teoksen *Paavali: Elämä ja kirjeet* (2018) sekä Kari Kuula, joka on kirjoittanut teoksen *Paavali – Kristinuskon ensimmäinen teologi* (2001). Molemmissa kirjoissa käsitellään kattavasti Paavalin elämää ja teologiaa.

Filippiäiskirjeen jakeiden 2:6–11 Kristus-hymniä on tutkittu myös paljon kristikunnan historiassa. 1900-luvulle saakka jakson tulkinta oli kuitenkin melko yksipuolista. Ernst Lohmeyer (1928) ja Ernst Käsemann (1968) horjuttivat hieman perinteisiä tulkintoja ja suuntasivat tutkimusta uusille urille. Lohmeyer esitti teorian, että jakso ei olisikaan Paavalin käsialaa, vaan hymni, jota olisi käytetty osana varhaiskristillistä jumalanpalvelusta. Lohmeyer teki myös yksityiskohtaisen muotokriittisen analyysin jaksosta ja ehdotti, miten se voidaan jakaa osiin.⁷ Käsemann puolestaan tarjosi uuden soteriologisen tulkinnan jaksosta ja ehdotti hymnin korostavan Kristuksen pelastushistoriallisia tekoja.⁸

⁶ Collins 1999, 240.

⁷ Brown 1998, 6.

1900-luvun loppupuolella ja 2000-luvulla jaksoa on käsitelty lukuisissa kommentaareissa sekä monografioissa. Katkelmaa on käsitelty perusteellisesti esimerkiksi John Reumannin kirjoittamassa kommentaarissa *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* (2008). Aihetta on käsitelty kattavasti myös Charles B. Cousarin kirjoittamassa kommentaarissa *Philippians and Philemon: A Commentary* (2009) sekä Stephen B. Fowlin kirjoittamassa kommentaarissa *Philippians* (2005). Hieman erilaista näkökulmaa tulkintaan tuo puolestaan Gordon D. Fee kommentaarissaan *Paul's Letter to the Philippians* (1995). Hieman uudempiin kommentaareihin lukeutuvat muun muassa Joseph H. Hellermanin kommentaari *Philippians* vuodelta 2015, Grant R. Osbornen kommentaari *Philippians: Verse by Verse* vuodelta 2017 ja Paul A. Hollowayn kommentaari *Philippians: A Commentary* vuodelta 2017.

Kristus-hymniä ovat tutkineet myös kristologian asiantuntijoihin lukeutuvat Larry W. Hurtado, James D. G. Dunn ja Richard Bauckham. Kukin heistä on kirjoittanut useampia teoksia Jeesuksen jumaluudesta ja palvonnasta. Hurtado, Dunn ja Bauckham tarkastelevat aihetta erityisesti juutalaisuuden ja Vanhan testamentin näkökulmasta. Heidän mielipiteensäkin asioista ovat usein melko yhteneväisiä. Jaksoa Fil. 2:6–11 käsittelee myös Sergio Rosell Nebreda teoksessaan *Christ Identity: A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5–11*. Hän kiinnittää erityishuomiota katkelman sosiaalikulttuuriseen ja historialliseen kontekstiin. Richard J. Cassidy korostaa kontekstin merkitystä kyseistä katkelmaa tulkittaessa teoksessaan *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul* (2001). Hän pitää tärkeänä kreikkalais-roomalaisen ympäristön huomioimista hymniä analysoidessa.

Jeesuksen jumaluuteen viittaavia termejä on tutkittu melko kattavasti. Esimerkiksi Werner Kramer (1966), John Knox (1945) ja Joseph A. Fitzmyer (1979) ovat tutkineet kristillistä *herra*-käsitettä. Fitzmyer esimerkiksi on tutkinut Uuden testamentin κύριος-nimikkeen seemiläistä taustaa. Kuitenkaan Raamatun herra-sanaa sisältävistä yksittäisistä jakeista ei ollut juurikaan tehty eksegeettisiä tutkimuksia ennen 1990-luvun loppua. Carl Judson Davisin (1996) teos on hieman muokattu versio hänen väitöskirjastaan, jossa hän tarkastelee Uuden testamentin sanaa κύριος ‘herra’ pelastushistoriallisesta näkökulmasta. Davis tutkii kirjassaan κύριος -sanaa Vanhan testamentin paralleelien ja typologioiden näkökulmasta. Larry W. Hurtado (1998) tutkii teoksessaan ensimmäisen vuosisadan

⁸ Morgan 1998, 43.

varhaiskristittyjen suhtautumista Kristukseen. Veronica Koperski (1996) tarkastelee termiä Filippiiläiskirjeen jakeissa 3:7–11, kun taas Mehrdad Fatehi (2000) tutkii Jeesuksen ominaisuuksia ylösnousseena herrana, erityisesti Paavalin teksteissä.

Välimeren alueen pakanauskontojen vaikutusta Jeesuksen jumaluuden muokkautumiseen on puolestaan tutkittu toistaiseksi vähemmän. Adela Yarbro Collins on eräs merkittävimmistä uranuurtajista tällä tutkimuskentällä. Esimerkiksi artikkelissaan *The Worship of Jesus and the Imperial Cult* (1999)⁹ hän esitti näkemyksen, että kreikkalaisella sankarin- ja hallitsijanpalvonnalla sekä roomalaisella keisarikultilla olisi ollut vaikutusta siihen, miten Jeesuksen jumaluus tunnustettiin varhaiskristillisyydessä ja miten häntä alettiin palvoa jumalana. M. David Litwa menee tutkimuksessaan vielä askeleen pidemmälle ja esittää teoksessaan *Jesus Deus* (2014), että Jesus ei poikennut juurikaan muista Välimeren alueen jumalista. Vaikka hänen lähtökohtanaan onkin Jeesuksen pre-eksistenssi ja ylivertaisuus muihin jumaliin verrattuna, hänen mukaansa kreikkalais-roomalaisista pakanauskonnoista otettiin laajasti vaikutteita siihen, millaiseksi käsitys Jeesuksen jumaluudesta muokkautui.

Kreikkalaisten uskontojen asiantuntijoihin lukeutuu Walter Burkett, joka on kirjoittanut aiheesta kattavan teoksen *Greek Religion* (1985). Kirjassa tarkastellaan laajasti esihistorialliselta ajalta alkaen muun muassa kreikkalaisia kultteja, pyhiä paikkoja, rituaaleja, jumalia ja muita palvonnan kohteita. Kreikkalaisiin uskontoihin on perehtynyt myös Simon Price, joka on kirjoittanut muun muassa teoksen *Religions of Ancient Greeks* (1999). Kyseisessä teoksessa hän käsittelee samoja teemoja kuin Burkett, mutta hänen tavoitteensa on tuoda esiin kreikkalaisten uskontojen kirjo vertaamalla paikallisia kultteja yleiskreikkalaisiin kultteihin eri aikakausina.

Simon Price on erikoistunut myös roomalaisiin uskontoihin. Yhdessä Mary Beardin ja John Nothin kanssa hän on julkaissut kaksiosaisen teoksen *Religions of Rome* (1998). Hieman uudempaa tutkimusta edustaa Jörn Rüpken toimittama kirja *A Companion to Roman Religion* (2011), joka käsittelee muun ohessa myös pro gradu -tutkielmani kannalta oleellista keisarikulttia. 2000-luvun alkupuolella kirjoitettuja tieteellisiä artikkeleita, joissa tarkastellaan kreikkalais-roomalaisia uskontoja ja yhteiskuntaa on koottu Holm Rasmussenin ja William Rasmussenin

⁹ Teoksessa Newman et al. (1999), 234–257.

toimittamaan teokseen *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World* (2008).

1990-luvulta lähtien on antiikintutkimuksen keskiöön noussut erityisesti keisarikultti. Uranuurtajia tällä saralla on muun muassa Karl Galinsky. Hän on arvostettu roomalaisten uskontojen ja kulttuurin asiantuntija ja hänen erikoisalaansa on keisari Augustuksen aika, josta hän on kirjoittanut useamman teoksen. Broddin ja Reedin toimittama kirja *Rome and Religion: A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult* (2011) kokoaa viimeaikaista tieteellistä keskustelua roomalaisesta keisarikultista. Teos pohjautuu Galinskyn avaamaan keskusteluun keisarikultista, ja kirjan ensimmäinen ja viimeinen luku ovatkin hänen kirjoittamiaan. Rooman imperiumin ja Uuden testamentin vuorovaikutusta on tutkinut myös useampi. Uranuurtajia tällä tutkimuskentällä ovat muun muassa Warren Carter, Tom Wright ja Richard Horsley. Merkittävää tutkimusta tällä tutkimusalalla on tehnyt kuitenkin lukuisat muutkin Uuden testamentin asiantuntijat. Tässä tutkielmassa viitataan useasti erityisesti Joseph A. Marchalin ja Richard J. Cassidyn teoksiin. Tätä raamatuntutkimuksen osa-aluetta tarkastelen yksityiskohtaisemmin heti seuraavassa luvussa.

1.4 Katsaus imperiumitutkimukseen

Viime vuosikymmeninä on alettu yhä enemmän tarkastella Raamattua sen sosiokulttuurisessa kontekstissaan. Rooman imperiumi hallitsi koko Välimeren ympäröivää aluetta aikana, jolloin UT:n kirjat kirjoitettiin. Laajimmillaan sen hallintaan kuului myös iso osa Keski-Euroopasta Isoa-Britanniaa myöten. Rooman imperiumin vaikutus ei rajoittunut politiikkaan, vaan sen vaikutus oli havaittavissa lähes kaikkialla, niin arkisissa asioissa kuin arkkitehtuurissakin.¹⁰ Roomalaisten mielestä heidän kulttuurinsa, *Romanitas*, oli ylivertainen kaikkiin muihin kulttuureihin verrattuna ja heillä oli jumalien antama valtuutus levittää sitä kaikkialle.¹¹

Jeesuksen kuoleman jälkeisinä ensimmäisinä vuosikymmeninä Israel-Palestiinassa vallitsi sekoitus juutalaista, kreikkalaista ja roomalaista kulttuuria. Kreikkalais-roomalainen kulttuuri oli jossakin määrin tuttua kaikille juutalaisille, koska alueella asui pakanoita ja Herodes oli rakennuttanut roomalaisia

¹⁰ McKnight & Modica 2013, 212–214.

¹¹ Nystrom 2013, 24, 25. *Romanitas* on historioitsijoiden käyttämä termi, jolla viitataan roomalaiseen kulttuuriin. Antiikin aikoina termiä ei käytetty (Nystrom 2014, 25).

temppeleitä muutamiin kaupunkeihin, mutta erityisesti niille juutalaisille, jotka osasivat lukea kreikkaa. Collinsin mukaan onkin todennäköistä, että nämä kreikkaa osaavat juutalaiset saattoivat jopa tarkoituksella tai ainakin tiedostamattaan omaksua pakanauskonnoista sellaisia uskonnollisia perinteitä, ajatusmalleja ja kielenkäyttöä, jotka olivat laajasti tunnettuja ja vallitsevia heidän omassa kulttuuriympäristössään. Tämä saattaa heijastua myös UT:n teksteihin.¹² Collinsin esittävät väitteet edustavat viime vuosikymmeninä kannatusta saanutta raamatuntulkintaa, jossa suhtaudutaan kriittisesti Rooman imperiumiin.¹³

Raamatuntulkinnallista lähestymistapaa, jonka avulla UT:n teksteistä pyritään havaitsemaan sekä suoria että epäsuoria viittauksia Roomaan ja erityisesti keisarikulttiin kutsutaan *imperiumikritiikiksi* (englanniksi *empire criticism*).¹⁴ Imperiumikriittisessä raamatuntulkinnassa tekstiä tarkastellaan poliittisen ideologian näkökulmasta. Näin ollen oletetaan, että UT:n kirjoittajilla olisi uskonnollisen sanoman lisäksi ollut myös poliittinen kannanotto välitettävänä. Esimerkiksi ilmestyskirjan ei nähdä enteilevän maailmanloppua vaan Rooman imperiumin loppua.¹⁵ UT:n tekstien taustalla nähtäisiin kirjoittajien pyrkimys selvittää suhdettaan imperiumiin ja jopa vastustaa sitä. Davina C. Lopezin mukaan esimerkiksi Paavali teksteistä heijastuu se, että Rooman imperiumi on ankkuroitunut uskonnollispoliittisen keisarikulttiin.¹⁶

Imperiumikriittisen menetelmän merkittävimpiin kehittäjiin ja tunnetuksi tuojiin lukeutuu muun muassa Warren Carter, Tom Wright ja Richard Horsley. He ovat avanneet hyvin uudenlaisen näkökulman Raamatun tulkintaa. Toisaalta kutakin heistä on kritisoitu myös imperiumikriittisestä ylitulkinnasta. 1990-luvulta lähtien imperiumikritiikin suosio on kasvanut ja suuri joukko oppineita on antanut panoksensa aiheen tutkimiseen. Enemmistö heistä sijoittuu tulkinnallisesti kahden ääripään välimaastoon – toisin sanoen he eivät kiellä UT:ssa esiintyvää imperiumin vastaista sanomaa, mutta suhtautuvat siihen varauksella.¹⁷

Scot McKnight ja Joseph B. Modica jakavat imperiumikriittisen menetelmän viiteen eri tasoon: 1) suora, kiistaton kritiikki Roomaa ja/tai

¹² Collins 1999, 242.

¹³ Termille ”empire criticism” ei löydy vielä virallista suomenkielistä vastinetta. Jotkut kutsuvat sitä mm. anti-imperiaaliseksi kritiikiksi ja toiset imperiumin vastaiseksi kritiikiksi. Itse käytän tässä työssä käännöstä ”imperiumikritiikki”, koska se on mielestäni napakka käännös ja lähellä sen englanninkielistä versiota.

¹⁴ McKnight & Modica 2013, 16.

¹⁵ Sheets 2013, 197–198.

¹⁶ Lopez 2008, 9.

¹⁷ McKnight & Modica 2013, 16.

keisarikulttia kohtaan (esim. Ap. t. 14:14–18), 2) Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattu kielenkäyttö kritiikin välineenä (esim. Luuk. 2), 3) epäsuora kritiikki teksteissä, joissa Rooma on kontekstina (esim. Room. 13), 4) rivien välistä luettu tai aistittu kritiikki imperiumia kohtaan (esim. Ap. t. 27) ja 5) hienovarainen kritiikki, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta.¹⁸

Karl Galinskyn mukaan Paavalin suhtautuminen Roomaan ei ollut anti-imperialistista vaan suprainperialistista. Toisin sanoen Paavalin sanoma ei ollut niinkään imperiumin vastaista, vaan hänen mukaansa Jumalan valtakunta oli ylivertainen Rooman imperiumiin verrattuna. Paavali käytti kirjeissään yleisesti imperialistista kieltä, mutta syy saattoi olla yksinkertaisesti se, että se oli hänen kohdeyleisölleen tuttua kielenkäyttöä.¹⁹ Myöskään McKnightin ja Modican mukaan UT:n kirjojen ensisijainen tehtävä ei ollut kritisoida imperiumia ja keisarikulttia, vaikka teksteissä sellaisia kaikuja saattaa ollakin havaittavissa.²⁰

Rooman imperiumin ja varhaiskristillisyyden suhde toisiinsa ei aina ollut mutkaton: tilanne saattoi olla hyvin erilainen eripuolilla valtakuntaa ja eri aikoina vuosikymmenten ja vuosisatojen mittaan. Osittain tästä syystä UT:n eri kirjojen suhtautumisesta Rooman imperiumiin ja keisarikulttiin ei ole mahdollista, eikä edes järkevää, tehdä yleistyksiä. Kunkin kirjan kirjoittaja, vastaanottaja ja konteksti ovat vaikuttaneet siihen, miten paljon kyseisessä kirjassa ilmenee kritiikkiä imperiumia kohtaan. Erimerkiksi ilmestyskirjassa on tutkijoiden mielestä melko yksimielisesti selkeitä kriittisiä viittauksia imperiumiin, kun taas Johanneksen evankeliumin kohdalla on tutkijoiden kesken paljon enemmän erimielisyyttä. Edes Paavalin kirjeitä ei tule Joseph A. Marchalin mukaan verrata toisiinsa, koska ne on kirjoitettu vastauksena vastaanottajien erilaisiin tilanteisiin eri ajanjaksoina.²¹ Monet tutkijat näkevät myös tämän pro gradu -tutkielman keskiössä olevissa Filippiiläiskirjeen jakeissa 2:6–11 Rooman vastaista sanomaa.²³ Luvussa 3 tarkastelen kyseisiä jakeita imperiumikriittisestä näkökulmasta käyttäen apuna yllä mainittua McKnightin ja Modican viisitasoista luokittelua.

¹⁸ McKnight & Modica 2013, 16.

¹⁹ Galinsky 2011, 222.

²⁰ McKnight & Modica 2013, 212.

²¹ Marchal 2017, 2–3.

²³ ks. mm. Diehl 2013, 66.

1.5 Kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen

Kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen oli kirjavaa ja moniulotteista. Usein puhutaan kreikkalais-roomalaisen uskonnon sijaan monikkomuodossa kreikkalais-roomalaisista uskonnoista, vaikka uskonnollisissa rituaaleissa olikin paljon yhteneväisyyksiä. Rooman valtakunnan alueella palvottiin lukuisia jumalia ja jumalattaria. Myös vieraammista kulttuureista, kuten Egyptistä ja Mesopotamiasta, omaksuttiin palvonnan kohteita. Muilta kansoilta lainattujen jumalolentojen nimet ja ominaisuudet saatettiin kuitenkin muuttaa kotoisampaan muotoon. Uskontojen kirjoja valtakunnassa lisäsi myös se, että valloitetujen kansojen sallittiin yleensä harjoittaa omia perinteisiä uskontojaan.²⁴

Virallisia kultteja ja etnisiä kultteja esiintyikin valtakunnassa rinta rinnan, jopa samoissa temppeleissä. Yleistetysti voidaankin sanoa, että kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen oli synkretististä.²⁵ Uskonnonharjoittamista sääteli kuitenkin Rooman laki. Rooman kansalainen ei periaatteessa saanut harjoittaa vierasta kulttia, ellei valtion johto ollut sitä hyväksynyt. Se olisi ollut loukkaus valtion perinteisiä jumalolentoja ja Rooman kansaa kohtaan. Samalla se oli myös osoitus siitä, miten tiiviisti uskonto ja politiikka nähtiin kuuluvan yhteen Rooman valtakunnassa.²⁶

Kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen voidaan jakaa neljään kategoriaan. Ensinnäkin oli julkista eli yhteisöllistä uskonnonharjoittamista, *sacra publica*, sekä kotona tapahtuvaa uskonnonharjoittamista, *sacra privata*. Lisäksi oli olemassa erilaisia mysteeriuskontoja, jotka vetivät puoleensa erityisesti naisia, ja neljänneksi laajaa ja vaikeasti määriteltävää kansanuskoa.²⁷ Näkyvintä oli julkinen uskonnonharjoittaminen, jossa yläluokkaan kuuluvilla miehillä on merkittävin rooli. Myös varakkailta naisilla oli mahdollisuus toimia papittarina julkisessa uskonnonharjoittamisessa, erityisesti valtakunnan itäisissä osissa.²⁸

Yksityisessä uskonnonharjoittamisessa sekä perheen miehillä että naisilla oli omat tehtävänsä. Miehet toimivat ylipappeina ja naiset avustivat papittarina.

²⁴ Tellbe 2001, 26–29.

²⁵ Price 2011, 255.

²⁶ Tellbe 2001, 26–29. Tellbe huomauttaa, ettei Juliusten-Claudiusten aikakaudelta (27 eaa.–68 jaa.) ole löytynyt selkeää näyttöä siitä, että kyseisen lain noudattamista olisi aktiivisesti valvottu, ellei kultti esimerkiksi aiheuttanut yleistä häiriötä tai loukannut roomalaisia arvoja tai turvallisuutta. Esimerkiksi egyptiläistäustainen Isis-kultti on ajoittain ollut kielletty Roomassa, vaikka perustelut kiellolle ovat vaihdelleet.

²⁷ Portefaix 1988, 33, 43–44.

²⁸ Portefaix 1988, 50. Seremonioita toimittavat yksilöt joutuivat osallistumaan palvontakuluihin, joten kenellä tahansa ei ollut varaa toimia pappina tai papittarena (Portefaix 1988, 50).

Papittaren tehtäviin kuului muun muassa uhrilahjojen ja uhraamista seuraavien aterioiden valmistaminen sekä siirtymäriittien, kuten häiden ja hautajaisten järjestäminen ja niihin osallistuminen. Naisten tehtäviin kuului myös lasten uskonnollinen kasvatusta.²⁹ Uskonnonharjoittamiseen alettiin tutustua jo varhain lapsuudessa. Lapselle kerrottiin myyttisiä kertomuksia jumalista ja opetettiin, miten jumalia palvottiin sekä kotona että julkisissa seremonioissa. Nimiäisistään lähtien lapsi osallistui rituaaleihin kuuntelemalla, seuraamalla ja itse osallistumalla.³⁰

Kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen oli ennen kaikkea yhteisöllistä. Vaikka yksityinen jumalten palvontakin oli tärkeää, julkinen palvonta oli kaiken keskiössä. Julkisissa kulteissa palvonta suoritettiin joko koko kaupunkiyhteisön tai pienemmän ryhmän puolesta. Valtiolliset palvontatoimitukset suoritti joko pappi tai virkamies. He olivat tavallisesti eliittiin kuuluvia vapaasyntyisiä mieshenkilöitä. Pienemmissä paikallisissa kulteissa myös orjuudesta vapautetut miehet ja orjat saivat osallistua palvontaseremonioihin. Julkisissa kulteissa palvottiin joko valtion virallisia jumalia tai alueen, kaupungin tai kaupunginosan paikallisia jumalia.³¹

Yksityisessä uskonnonharjoittamisessa palvonta suoritettiin vain läsnä olevien yksilöiden puolesta. Yksityisellä palvonnalla ei kuitenkaan tarkoiteta sitä, että se olisi tapahtunut aina yksityisissä olosuhteissa. Yksityisiä toimituksia suoritettiin usein julkisissa temppeleissä paikallisten viranomaisten tiukassa valvonnassa. Yksityisessä uskonnonharjoittamisessa oli laajempi vapaus valita palvonnan kohde kuin julkisessa palvonnassa. Tästä syystä kussakin kaupungissa palvottiin lukuisia eri jumalia virallisten jumalien lisäksi.³²

Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa kunnianosoittamista ja palvontaa oli usein vaikea erottaa toisistaan. Näitä kahta käsitettä ei erotettu toisistaan ikään kuin ne olisivat olleet toistensa vastakohtia, vaan niitä pidettiin toistensa jatkumona. Kunnia oli äärimmäisen tärkeä arvo kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Kunnian tavoittelu koski kaikkia yhteiskuntaluokkia: sekä eliittiin kuuluvia yksilöitä että tavallisia ihmisiä. Hellerman nimittää tätä kunniaa kilvoittelua latinankielisellä nimellä *cursus honorum*. Eliittiin kuuluilla miespuolisilla henkilöillä oli etumatka tässä kilpajuoksussa perityn asemansa ja

²⁹ Portefaix 1988, 43–44, 46–47.

³⁰ Portefaix 1988, 34, 42.

³¹ Gradel 2002, 9–11.

³² Gradel 2002, 13.

varallisuutensa vuoksi.³³ Kunniasta kilvoiteltiin kuitenkin myös tavallisen kansan keskuudessa erilaisissa maallisissa ja uskonnollisissa järjestöissä ja yhdyskunnissa. Omat saavutukset, hyvät teot ja tittelit haluttiin ikuistaa kaiveruksin patsaisiin, muistomerkkeihin, hautakiviin ja kivilaattoihin tulevillekin polville nähtäviksi.³⁴

Kyseessä oli hyvin epätasa-arvoinen yhteiskunta, jossa jokainen tiesi oman paikkansa ja erityisesti hyväosaiset pitivät tiukasti kiinni omasta asemastaan ja eduistaan. Kaikissa ihmissuhteissa, ja myös jumalsuhteissa, noudatettiin ”kunnianosoitus hyvästä teosta” -periaatetta. Tähän pohjautui muun muassa hallitsijan ja alaisten suhde, isännän ja orjan suhde sekä patronuksen ja klientin suhde. Kreikkalais-roomalainen kunnianosoittaminen piti sisällään eritasoista kunnioituksen ilmaisua. Se minkä tasoista kunnioitusta haluttiin osoittaa, riippui kohteesta – pienemmistä hyvistä teoista osoitettiin pienempää ja suuremmista teoista suurempaa kunnioitusta. Tämän jatkumon loppupäässä oli taivaallinen kunnianosoitus, *caelestes honores*, eli palvonta, jota tavallisesti kohdistettiin jumalille. Taivaallista kunniaa saatettiin osoittaa kuitenkin myös tavallisille kuolevaisillekin, kuten hallitsijoille, jos he olivat sen kansan mielestä ansainneet. Gradel ehdottaakin, että jumaluuden käsite oli kreikkalais-roomalaisessa ajattelussa enemmänkin suhteellinen kuin absoluuttinen.³⁵

Palvontarituaalien keskiössä oli uhraaminen. Se nähtiin tapana käydä vaihtokauppaa jumalien kanssa. Korvauksena uhrista jumalien oletettiin vastaavan palvojen pyyntöihin. Uhrin voitiin jakaa veriuhreihin ja verettömiin uhreihin. Verettömiin uhreihin lukeutuivat viini ja suitsukkeet sekä toisinaan leivonnaiset ja muut ruokatuotteet. Tyypillisimpiä veriuhreja olivat härät. Uhraus toimitettiin alttarilla, jossa uhri poltettiin. Uhrieläimen sisäelimet poltettiin tuhkaksi, mutta liha jaettiin seremoniaan osallistuneiden kesken.³⁶ Uhraamisen opillinen tausta ei Gradelin mukaan ollut oleellista toimituksessa. Henkilökohtainen usko ei niinkään ollut syy, miksi jumalille uhrattiin vaan pitkä traditio. Toisin sanoen jumalille uhrattiin, koska niin oli aina ennenkin tehty. Ja uhraaminen haluttiin toimittaa juuri niin kuin ennenkin.³⁷

Vaikka roomalaisten ja kreikkalaisten uskonnonharjoittamisessa oli paljon yhteisiä piirteitä, myös eroja löytyi erityisesti ennen ajanlaskun alkua edeltävinä

³³ Hellerman 2005, 88–89.

³⁴ Hellerman 2005, 100–101.

³⁵ Gradel 2002, 26.

³⁶ Gradel 2002, 15–16.

³⁷ Gradel 2002, 23.

vuosisatoina. Seuraavaksi käsittelemme erikseen kreikkalaisen ja roomalaisen palvonnan erityispiirteitä ja lopuksi heille kaikille yhteistä keisarikulttia.

1.5.1 Kreikkalainen uskonnonharjoittaminen

Kreikkalaisella uskonnonharjoittamisella on pitkät juuret. Todistusaineistoa panhellenistisen kulttuurin ja uskonnon muodostumisesta on säilynyt 800-luvulta eaa. lähtien.³⁸ Tähän lukeutui muun muassa jumaluuksien nimien, sukutaustojen ja ominaisuuksien kartoittamista sekä jumalien palvomista organisoivan festivaalikalenterin laatimista. Vaikka kreikkalaisen uskonnonharjoittamisen uskotaan pysyneen melko vakaana lähes vuosituhannen ajan ensimmäisiin vuosisatoihin saakka jälkeen ajanlaskun alun, muutoksiakin on kuitenkin havaittavissa. Esimerkiksi uusia jumal- ja hallitsijakultteja syntyi ja jumalien ominaisuudet saattoivat muuttua ajan oloon. Lisäksi kreikkalainen uskonnonharjoittaminen levisi Manner-Kreikasta uusille alueille.³⁹

Viimeisinä vuosisatoina ennen ajanlaskun alkua perinteiset kreikkalaiset jumalkultit muuttuivat merkittävästi. Monet antiikintutkijat ja historioitsijat ovat nimittäneet näitä muutoksia perinteisten uskontojen rappioksi. Keisarikulttia on usein myös pidetty tämän rappiokehityksen huipentumana – kuolevaiselle osoitettiin palvontaa, jota kuuluu osoittaa vain jumalille. Muun muassa Pricen mielestä muutoksia ei pidä kuitenkaan tulkita rappiona, vaan ne enemmänkin osoittavat, miten mukautuvaa kreikkalainen uskonnonharjoittaminen oli. Hänen mukaansa kreikkalaiset jumalkultit pysyivät elinvoimaisina kolmannelle vuosisadalle asti jälkeen ajanlaskun alun, jolloin kristinusko alkoi voimakkaasti vallata alaa.⁴⁰

Antiikin ajan kreikkalainen uskonnonharjoittaminen muodostui lukuisista uskonnollisista kulteista, jotka saattoivat olla keskenään hyvinkin erilaisia. Toisin kuin roomalainen uskonnonharjoittaminen, joka lähtökohtaisesti muodostui yhden kaupunkivaltion uskonnosta, kreikkalainen uskonnonharjoittaminen piti sisällään maantieteellisesti hyvin laajan alueen toisistaan poikkeavia kultteja. Jokaisella kulttuurisesti yhtenäisellä alueella oli oma uskontonsa, jota lujittivat yhteiset

³⁸ Mm. kirjallisuutta ja kiveen tai pronssiin kaiverrettuja piirtokirjoituksia sekä arkeologisia löytöjä (Price 1999, 9).

³⁹ Price 1999, 6–8. Jumaluuksien nimeäminen sekä heidän sukutaustojensa ja ominaisuuksiensa kuvaileminen pohjautuivat pitkälti Homeroksen ja Hesiodoksen teoksiin noin 800–700-luvuilta eaa. (6).

⁴⁰ Price 1984, 15, 17.

poliittiset järjestelmät sekä kirjallisuus. Rüpke muistuttaakin, ettei ateenalaista uskonnonharjoittamista tule yleistää kreikkalaiseksi uskonnonharjoittamiseksi. Esimerkiksi aleksandrialaiset kultit olivat hyvin erilaisia kuin Manner-Kreikan kultit. Rüpke tosin huomauttaa, että hellenismi muokkasi kreikkalaisia kultteja yhtenäistään kreikkalaista uskonnonharjoittamista.⁴¹ Kreikkalaisista jumalista esimerkiksi oli olemassa samaan aikaan sekä panhellenistinen että paikallisia versioita.⁴² Yhteistä kaikelle kreikkalaiselle uskonnonharjoittamiselle on muun muassa polyteistinen jumalanpalvonta, hallitsijanpalvonta sekä sankaripalvonta.

Tärkeä osa kreikkalaista uskonnonharjoittamista oli festivaalien järjestäminen jumalien kunniaksi. Festivaaleihin kuuluivat muun muassa kulkueita sekä, eläinten ja muiden uhrilahjojen uhraamista jumalille.⁴³ Heille laulettiin myös hymnejä ja luettiin ylistyspuheita, *enkomioneita*.⁴⁴ Erityisesti naiskuorot osallistuivat palvontaan suurilla festivaaleilla laulamalla hymnejä jumalien kunniaksi.⁴⁵ Näiden uskonnollisten toimintojen motiivina ei ollut suoranaisesti tavoitella jumalien palveluksia, vaan saada jumalissa aikaan myönteistä suhtautumista kuolevaisia kohtaan, josta he tulisivat kenties tulevaisuudessa hyötymään. Ihmisten ja jumalien suhde perustui pohjimmiltaan molemminpuoliseen palvelusten vaihtoon.⁴⁶ Samankaltainen suhde oli tavallisilla kreikkalaisilla ihmisillä myös jo edesmenneisiin sankareihin ja sekä elossa oleviin että edesmenneisiin hallitsijoihin. Kuten jumaliakin, sankareita ja hallitsijoita palvottiin sekä julkisesti että yksityisesti. Sankarikultit eivät ulkoisilta puitteiltaan eronneet merkittävästi jumal- ja hallitsijakulteista, mutta kansan ajatuksissa ero kulttien välillä oli selkeä.⁴⁷

Myös hallitsijoiden palvonnalla on pitkät perinteet Kreikassa. Ensimmäiset viittaukset hallitsijakulttiin löytyvät 400–300-lukujen vaihteesta ennen ajanlaskun alkua. Aleksanteri Suuri oli ensimmäinen hallitsija, jonka palvonnasta on luotettavaa todistusaineistoa. Hän oli myös ensimmäinen hallitsija, jolle Ateenassa myönnettiin virallisesti jumalan arvo.⁴⁸ Malli tälle hallitsijakultille otettiin mahdollisesti perinteisestä panhellenistisestä jumalienpalvonnasta, johon kuului muun muassa yhteisöllinen uhraus ja festivaalien järjestäminen. Vaikka

⁴¹ Rüpke 2011b, 9–10.

⁴² Price 1999, 24.

⁴³ Price 1999, 33–37.

⁴⁴ Collins 2002, 370. Aiheesta lisää luvussa 3.1.

⁴⁵ Portefaix 1998, 49–50.

⁴⁶ Price 1999, 38–39.

⁴⁷ Price 1984, 33–34.

⁴⁸ Evans 2013, 86–87.

valloittajahallitsijoiden kultti oli erilaista kussakin kaupungissa, tyypillistä kaikille kreikkalaisille oli kuitenkin se, että reagoivat nopeasti hallitsijanvaihdokseen. He ottivat vastaan uuden valloittajahallitsijan julistamalla hänet pelastajaksi ja osoittamalla hänelle kunnioitusta järjestämällä kulkueita, pappeja, alttareita ja uhreja. Tämä todennäköisesti liittyi osaltaan heidän tapaansa osoittaa uudelle hallitsijalle liittolaisuutta ja alamaisuutta.⁴⁹

Kreikkalaisia on kautta aikojen syytetty imartelijoiksi, jotka mielistelivät hallitsijoita itsekkäistä syistä. Heidän hallitsijakulttejaan on pidetty usein enemmänkin kunnianosoituksena kuin aitona palvontana. He saattoivat myös tilanteen muuttuessa peruuttaa hallitsijalle osoitetun kultin. Näin kävi muun muassa makedonialaiselle valloittajahallitsija Demetrios I Poliorketekselle, joka petti ateenalaisten luottamuksen käyttäytymällä sopimattomasti. Ateenalaiset saattoivat myös kierrättää hallitsijoille pyhitettyjä muistomerkkejä. Jos esimerkiksi muinaisen valloittajahallitsijan kultti oli jo hiipunut, muistomerkki saatettiin omistaa uudelle hallitsijalle.⁵⁰ Pricen mielestä kreikkalaisten hallitsijakulteissa ei ollut kuitenkaan kyse imartelusta, vaan enemmänkin pyrkimyksestä päästä sinuiksi uudentyyppisen hallinnon kanssa. He perustivat uudelle hallitsijalle kultin, koska eivät tienneet, miten suhtautua tähän uuteen valloittajaan, josta heidän kaupunkinsa oli nyt riippuvainen. Kulttien perustamiseen liittyi usein myös halu osoittaa hallitsijalle kiitollisuutta hänen antamastaan lahjoituksesta.⁵¹

Price muistuttaa, ettei kreikkalaista hallitsijakulttia ja keisarikulttia voida itsestään selvästi pitää jatkumona. Aleksanterin ja Augustuksen välisiin vuosisatoihin mahtui monia poliittisia, sosiaalisia ja uskonnollista elämää koskevia muutoksia, jotka heijastuivat kultteihin.⁵² Keisarikulttia tarkastellaan yksityiskohtaisemmin luvussa 1.5.3.

1.5.2 Roomalainen uskonnonharjoittaminen

Roomalainen uskonto oli pohjimmiltaan yhden kaupunkivaltion uskonto. Rooman laajennuttua maantieteellisesti hyvin laajaksi valtakunnaksi, myös roomalainen kieli, kulttuuri ja uskonnonharjoittaminen levisivät uusille alueille. Siitä miten

⁴⁹ Evans 2013, 87–88.

⁵⁰ Evans 2013, 90–91.

⁵¹ Price 1984, 29–30

⁵² Price 1984, 24.

paljon roomalaista uskontoa harjoitettiin Rooman kaupungin ulkopuolella, ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä. Rüpken mukaan selkeää näyttöä on ainoastaan siitä, että roomalaista keisarikulttia harjoitettiin laajasti valtakunnan eri osissa muutamien muiden yksittäisten ilmiöiden ohessa. Valtakunnanlaajuisesti oli havaittavissa kuitenkin yhtenäistä uskonnollisten symbolien, käytänteiden, normien käyttöä sekä uskonnollisen koiné-kreikan kehittymistä. Rooman valtakunnan yhteisestä uskonnosta ei kuitenkaan perustellusti voida puhua.⁵³

Roomassa uskonto ja politiikka kulkivat käsi kädessä. Varhaisista ajoista alkaen papillinen rooli on ollut oleellinen osa Rooman johtajien ja päättäjien työnkuvaa, toisin kuin Kreikassa, jossa tavallisilla kansalaisillakin oli mahdollisuus päästä papilliseen tehtävään. Jo Rooman varhaiset kuninkaats, jotka johtivat yhteisöä noin 700–500-luvuilla eaa., hoitivat poliittisten, oikeudellisten ja sotilaallisten tehtäviensä lisäksi myös yhteydenpidon jumaliin. Kivimäen ja Tuomiston mukaan kuninkaaksi haluttiin valita henkilö, joka tunsu hyvin jumalat ja heidän tapansa kommunikoida sekä pystyi pitämään yllä hyvät suhteet heidän kanssaan.⁵⁴ Esimerkiksi keisari Augustuksen eräs arvostetuimmista kunnianimistä oli *Pontifex Maximus*. Tämä tarkoitti sitä, että hän on toimi kaikkien uskontojen ylimpänä ylipappina.⁵⁵ Roomassa pappien palvelustehtävä oli yleensä elinikäinen ja se oli avoinna lähes poikkeuksetta vain miehille. Kreikassa papit palvelivat yleensä vain tietyn määräjän tai osa-aikaisesti ja myös naiset saivat toimia pappeina.⁵⁶

Roomalaiset jumalat muistuttivat paljon kreikkalaisia jumalia. Viimeiseen vuosisataan mennessä eaa. oli täysin tavanomaista, että roomalaiset samaistivat Jupiter-jumalansa Zeukseen, Junon Heraan, Minervan Atheneen, Dianan Artemikseen, Venuksen Afroditeen ja Marsin Arekseen. Eräs merkittävimpiä eroja jumalien välillä oli se, että roomalaisiin jumaliin ei liity mytologisia kertomuksia heidän syntyperistään ja seikkailuistaan. Roomalaiset pitivät kreikkalaisten myyttejä jumalistaan alentavina ja suorastaan kuvottavina. He eivät

⁵³ Rüpke 2011b, 31–32.

⁵⁴ Kivimäki & Tuomisto 2005, 10–11. Roomalaisten uskonnollisuus näkyi myös siten, että varakkaat maanomistajasuvut väittivät polveutuvansa tietystä jumalasta. Esimerkiksi Juliusten suvun väitettiin olevan Venuksen jälkeläisiä. Vedoten jumalalliseen syntyperäänsä sekä jumalalliseen suosioonsa, he vaativat itselleen suurimman osan Rooman korkeista viroista. 500-luvun loppupuolella eaa. ylimystö oli saavuttanut jo niin merkittävän aseman, että viimeinen kuningas karkotettiin ja yhteisön johtoon valittiin kaksi ylimyssukujen miestä konsuleiksi, *duumviri*, vuodeksi kerrallaan (Kivimäki & Tuomisto 2005, 11–12).

⁵⁵ Kivimäki & Tuomisto 2005, 23–24.

⁵⁶ Price 1999, 68, 149–150.

halunneet kertoa jumalistaan tarinoita, joissa jumalat nielevät omia jälkeläisiään tai taistelevat keskenään vallasta.⁵⁷

Roomalaisten jumalkultit erosivat myös hieman kreikkalaisista, ja roomalaiset olivat hyvin tietoisia näistä eroista. Kreikkalaisilta saatettiin siitä huolimatta harkiten lainata esimerkiksi rituaaleja tai jumalia, kuten lääkinnän ja terveyden jumalan Asklepioksen.⁵⁸ Rituaalisiin eroihin lukeutui muun muassa se, että roomalaiset suorittivat uhritoimitukset pää peitettynä, kun taas kreikkalaiset avopäin. Myös uhrieläimissä ja tempelien arkkitehtuureissa oli pieniä eroja. Muutoinkin Rooman hallinto kontrolloi jumalkultteja, eikä mitään ylilyöntejä sallittu.⁵⁹ Vasta keisarien aikakaudella suhtautuminen kreikkalaiseen uskonnollisuuteen keveni, eikä sitä enää pidetty vieraana uskontona.⁶⁰

Roomalainen uskonnonharjoittaminen ei pitänyt sisällään oppia, uskontunnustusta tai syntikäsitystä, eikä siihen kuulunut uskonnollinen kääntyminen. Se muodostui erilaisista kulttitoimituksista.⁶¹ Kotialttarilla suoritettut palvontarituaalit kohdistuivat pääasiassa *laarien*⁶², *penaattien*⁶³ ja *geniusten*⁶⁴ palvontaan. Sekä laarit että penaatit olivat kotia suojelevia henkiä tai jumalolentoja. Jokaisella elävällä miehellä – ja myös jumalilla – uskottiin olevan syntymästään lähtien genius eli syntymähenki tai suojelushenki.⁶⁵ Erityisesti perheenisän, *paterfamiliaksen*, geniuksen palvonta oli tärkeä osa kotikulttia. Kotijumalia rukoiltiin ja heille uhrattiin tuliuhreja, suitsukkeita, laimentamatonta viiniä ja ruokaa.⁶⁶ Myös edesmenneiden perheenjäsenten suojelushenkiä palvottiin kotialttareilla. Henget ja jumalat oli syytä pitää tyytyväisinä, muutoin kuolevaiset kohtasivat vaikeuksia ja onnettomuuksia.⁶⁷ Myös keisaria ja keisarillista perhettä muistettiin yksityisessä uskonnonharjoittamisessa. Cohickin mukaan se oli hyvin yleistä roomalaisissa kodeissa.⁶⁸ Keisarikulttia käsittelen yksityiskohtaisemmin seuraavassa luvussa.

⁵⁷ Price 1999, 143–145, 153.

⁵⁸ Price 1999, 144–145.

⁵⁹ Price 1999, 149–150. Rooman hallinto puuttui tarvittaessa myös Italian ulkopuolella tapahtuneisiin ylilyönteihin (Price 1999, 156).

⁶⁰ Price 1999, 153, 155.

⁶¹ Nystrom 2013, 29.

⁶² Latinaksi *lares*.

⁶³ Latinaksi *penates*.

⁶⁴ Latinaksi *genius* (yk.), *genii* (mon.)

⁶⁵ Gradel 2002, 7–8. Myös jokaisella naisella oli oma suojelushenkensä, Juno (Portefaix 1988, 46).

⁶⁶ Portefaix 1988, 44–46.

⁶⁷ Nystrom 2013, 29.

⁶⁸ Cohick 2013, 168.

1.5.3 Keisarinpalvonta

Rooman imperiumiin kuului paljon eri kansoja, kieliä ja kulttuureita. Eräs kaikkia Rooman asukkaita yhdistävä tekijä oli yhteinen keisari.⁶⁹ Keisarinpalvonta kehittyi eri tahtiin valtakunnan eri osissa. Valtakunnan kreikankielissä itäosissa keisarinpalvonta oli luonnollinen jatkumo jo vuosisatojen ajan harjoitetulle hallitsijanpalvonnalle. Valtakunnan länsiosissa vastaavaa perinnettä ei kuitenkaan ollut ollut, jonka vuoksi keisarinpalvonta juurtui hitaammin.⁷⁰ Vaikka keisarikulttia esiintyi koko laajassa Rooman valtakunnassa, keskityn tässä luvussa Filippin kaupungin sijainnin vuoksi enimmäkseen valtakunnan itäosissa esiintyneeseen keisarikulttiin.

Asiantuntijat ovat kautta aikojen olleet eri mieltä siitä, miten suuri merkitys ja vaikutus keisarikultilla oli Rooman valtakunnassa. Yleinen mielipide kautta vuosisatojen viime vuosikymmeniin asti on ollut se, että keisarikultin merkitystä on liioiteltu suuresti ja sillä on pyritty muun muassa selittämään kristittyjen vainoamista seurakunnan alkuvaiheessa. Esimerkiksi Price, Fishwick ja Brent ovat arvioineet historian tapahtumia kuitenkin uudelleen ja korostaneet keisarikultin merkitystä ja laajuutta Rooman valtakunnassa.⁷¹ Tutkimusta on hankaloittanut kirjallisen todistusaineiston vähäisyys erityisesti Italian ja Kreikan alueilta.⁷²

Pricen mukaan keisarikultti oli Rooman valtakunnan itäosissa niin yleistä ensimmäisellä vuosisadalla jaa., että siihen törmäsi kaikkialla – sekä pienissä että suurissa yhteisöissä. Jokaisella yhteisöllä oli kuitenkin oma tapansa palvoa keisaria – tämä on käynyt ilmi muun muassa tuhansista piirtokirjoituksista, joissa kuvaillaan keisarikulttia toisinaan hyvinkin yksityiskohtaisesti.⁷³ Piirtokirjoitusten lisäksi myös muiden arkeologisten löytöjen ansiosta on voitu päätellä paljon keisarikultin yleisyydestä ja ominaispiirteistä. Keisarinpalvontaan pyhitettyjä temppeleitä, keisarin patsaita sekä keisarin kuvalla ja nimellä varustettuja kolikoita on löytynyt lukematon määrä eri puolilta valtakuntaa.⁷⁴

⁶⁹ Hopkins 1978, 197.

⁷⁰ Fishwick 2002, 4.

⁷¹ Brent 1999, xix–xx.

⁷² Price 1984, 3–4.

⁷³ Keisarikulttia on voitu tutkia mm. kahdenlaisten piirtokirjoitusten ansiosta: sellaisten, joissa kerrotaan paikallisen yläluokan jäsenten viroista ja aikaansaannoksista sekä sellaisten, joissa annetaan määräyksiä, miten kulttiseremonioita on toteutettava. On huomioitava kuitenkin se, että kyseiset piirtokirjoitukset edustavat lähes yksinomaan eliitin suhdetta keisarikulttiin ja ne edustavat lisäksi ajallisesti ja maantieteellisesti laajaa otosta. Piirtokirjoituksia on löytynyt pääsääntöisesti Vähä-Aasian alueelta (Price 1984, 4–6).

⁷⁴ Price 1984, 1–4.

Eräs merkittävimpiä virstanpylväitä keisarinkultin historiassa oli talvi 30–29 eaa., jolloin Aasian ja Bithynian maakuntien edustajat lähestyivät Octavianusta, joka myöhemmin tunnettiin nimellä keisari Augustus, ja pyysivät lupaa osoittaa hänelle kunniaa, jollaista oli perinteisesti osoitettu suurille valloittajahallitsijoille.⁷⁵ Tämän seurauksena Octavianus laati ohjeet alamaisten keisarikulttia varten: Rooman asukkaiden tuli palvoa ainoastaan Roma-jumalatarta sekä jumalaksi korotettua Divus Juliusta. Maakuntien asukkaat sen sijaan saivat palvoa myös itse keisaria, kunhan Romakin sai osansa palvonnasta.⁷⁶

Keisarikultti näkyi ihmisten arkielämässä muun muassa vuosittaisten festivaalien muodossa.⁷⁷ Keisarin kunniaksi oli perustettu uusia juhlapäiviä, mutta myös vanhoihin juhlapäiviin sisällytettiin elementtejä keisarikultista. Keisaria palvottiin näin muiden jumalien rinnalla. Hänelle osoitettiin kunniaa, uhrattiin uhrilahjoja ja järjestettiin kulkueita. Kansan eliittiin kuuluvat henkilöt toimivat tavallisesti keisarillisina pappeina ja papittarina.⁷⁸ Vaikka tavallinen kansakin osallistui aktiivisesti keisarinpalvontaan, eliitille kultti oli erottamaton osa heidän toimintaansa. Kulttiin osallistumalla he pystyivät vahvistamaan ja pitämään yllä etuoikeutettua asemaansa.⁷⁹

Keisarikultin muodostavien rituaalien pohjalta ei ole mahdollista eikä edes tarkoituksenmukaista yrittää muodostaa yhtenäistä teologista oppia. Gradelin mielestä silloin yritetään ahtaa keisarinpalvontaa kristinuskon tai filosofian muottiin. Kun esimerkiksi kristinuskossa rituaalit kumpuavat halusta vastata Jumalan sanaan eikä niillä yksinään ole mitään merkitystä, keisarikultissa kyse oli päinvastaisesta tilanteesta. Itse rituaalit olivat kaiken keskiössä – ei niiden taustalla olevat kirjoitukset, opit tai ajatukset. Kreikkalais-roomalainen

⁷⁵ Keisari Augustus oli kansan suosiossa. Augustuksen ajoista keisari Neron valtakauden loppuun elettiin Rooman valtakunnassa suhteellisen rauhan ja vaurauden aikaa. Tämä Juliusten–Claudiusten hallitsijasuvun valtakausi sijoittui vuosiin 27 eaa.–68 jaa. Keisariaika alkoi kun senaatti myönsi Octavianukselle arvonimen Augustus vuonna 27 eaa. Näin ollen Augustuksesta tuli Rooman ensimmäinen keisari ja hänen hallintakautensa kesti yli neljäkymmentä vuotta (Kivimäki & Tuomisto 2005, 14–17, 55). Augustus aloitti valtakunnassa laajat uudistukset. Hän rakennutti Roomaan paljon uusia rakennuksia ja korjautti entisiä. Sotavoittojensa ansiosta rahaa riitti pitämään myös kansan vatsat täynnä. Hän lakkautti myös vainot, pakkolunastukset ja kuolemantuomiot sekä armahti vastustajansa. Hän uudisti myös hallintoa, oikeuslaitosta ja lainsäädäntöä (Kivimäki & Tuomisto 2005, 55, 58). Augustus muistetaan myös siitä, että hän elvytti valtion vanhoja jumalkultteja (Gradel 2002, 18).

⁷⁶ Fishwick 2002, 3–4. Fishwick huomauttaa, että tämä kahtiajakoinen ohjeistus Rooman kaupungin asukkaille ja maakuntien asukkaille ei tullut kestäväksi. Rajanvetoa vaikeutti maakunnissa asuvat Rooman kansalaiset, joille keisarikultti oli sallittua (3–4).

⁷⁷ Kreikkalaisilla oli käytössä juhla- ja uhrikalentereita, joiden avulla he pystyivät muistamaan kaikkien jumaliensa juhlapäivät (Price 1999, 25).

⁷⁸ Price 1984, 3.

⁷⁹ Price 1984, 21.

uskonnonharjoittaminen rakentui näistä rituaaleista. Näin ollen nimitys ”keisarikultti” itsessään on jo harhaanjohtava ilmaus, koska keisarinpalvonnassa ei ollut kyse organisoidusta uskonnonharjoittamisesta.⁸⁰

Keisarikulttia ei siis johdettu Roomasta, vaan sitä harjoitettiin eri tavoin eri kaupungeissa ja eri osissa valtakuntaa.⁸¹ Peter Herzin mukaan, jota Gordon (2011, 43–44) lainaa, keisarikultti oli niin monitahoista, ettei sitä voi selittää yhdellä ainoalla teorialla. Se koostui monista erillisistä ilmiöistä. Se sisälsi muun muassa pyhien rakennusten tai esineiden omistamista hallitsijalle ja hänen perheelleen; alueellisten ja paikallisten kulttirakenteiden kehittämistä, joihin sisältyi papistoa, uhritoimituksia sekä virallisia juhlia ja festivaaleja; keisarin ominaisuuksien ja tekojen kuvaamista uskonnollista ikonografista kieltä käyttäen; keisarin yhtäläistämistä jumalhahmoihin; hymnien omistamista keisarille sekä keisarin veistoksen käyttöä osoituksena poliittisesta ja uskonnollisesta uskollisuudesta.⁸²

Olivatko keisarit sitten poliittisia vai uskonnollisia hahmoja? Palvottiinko heitä inhimillisten ansioiden vuoksi vai jumalina? Oliko kyse todellakin palvonnasta vai enemmänkin kunnioituksenosoituksesta? Nämä kysymykset ovat aiheuttaneet kiistaa vuosisatojen ajan.⁸³ Asiantuntijat ovat yksimielisiä siitä, että keisarien geniusta palvottiin valtakunnan yleisen tavan mukaan. Koska jokaisen perheen isän henkeä palvottiin kotialttareilla, olihan keisari koko valtakunnan isä. Erityisesti keisari Augustus halusi edistää itsestään mielikuvaa valtakunnan vanhimpana, *princepsinä*, sekä kansakunnan isänä, *pater patriana*.⁸⁴ Mutta se ei vielä tarkoita sitä, että itse keisaria olisi pidetty jumalana. Toisten mielestä kuitenkin esimerkiksi ilmaisu *Theos Sebastos* tarkoitti kirjaimellisesti sitä, että Augustusta pidettiin jumalana. Toisten mielestä lausuma pitäisi tulkita metaforisesti – siten, että Augustus oli *kuin* jumala. Jotkut ovat puolestaan sitä mieltä, että roomalaiset aidosti väittivät Augustuksen olevan jumala, mutta eivät oikeasti uskoneet siihen, vaan sanoivat niin ainoastaan tavoitellessaan omaa etuaan. Kyseessä oli enemmänkin uskollisuuden osoittamisesta keisarille kuin uskontunnustuksesta.⁸⁵

Keisarien pitämistä jumalina tukee se tosiasia, että heidän yhteydessään on käytetty lukuisia jumalallisia nimiä. Deismann mainitsee esimerkiksi sanat

⁸⁰ Gradel 2002, 3–4.

⁸¹ Galinsky 2011b, 3.

⁸² Gordon 2011, 43–44.

⁸³ Gradel 2002, 5.

⁸⁴ Cohick 2013, 167.

⁸⁵ Price 1984, 9.

jumala, jumalan poika, jumalallinen, herra ja pelastaja.⁸⁶ Toisaalta on muistettava, että Rooman valtakunnassa keisarien lisäksi kuka tahansa muukin tavallinen kuolevainen saatettiin julistaa jumalaksi. Sitä ei tapahtunut kuitenkaan usein. Edesmennyt valtiomies Gaius Julius Caesar lukeutui niihin, jotka senaatti julisti virallisesti jumalaksi. Kesällä 44 eaa. Caesarin kunniaksi järjestettyjen juhlien aikaan taivaalle ilmestyi pyrstötähti, jonka kansa tulkitsi merkitsevän sitä, että hänen sielunsa lensi jumalien luo. Myös Octavianus kannatti näkemystä innokkaasti, koska Caesarin ottopoikana se tekisi hänestä jumalan pojan. Kaksi vuotta myöhemmin Caesarin jumaluus virallistettiin ja Octavianus otti käyttöönsä nimen *Imperator Caesar Divi filius*, Imperaattori Caesar, Jumalan poika.⁸⁷ Nystrom huomauttaa kuitenkin, että *Divi filius* itsessään ei ollut virallisesti jumalallinen arvonimi, mutta se vihjasi hänen jumalallisesta syntyperästään.⁸⁸

Fishwick korostaa, että on erotettava toisistaan keisarin elämän aikainen palvonta ja kuolemanjälkeinen palvonta. Hänen mukaansa ei ole löytynyt mitään todistusaineistoa, joka tukisi näkemystä, että elossa olevia keisareita olisi palvottu auttavana, pelastavana ja parantavana jumalana, jota olisi rukoiltu. Keisarin asema muuttui vasta hänen kuolemansa ja jumalaksi korottamisensa jälkeen, vaikka tuolloinkaan he eivät Fishwickin mukaan yltäneen Olympus-vuoren jumalien rinnalle.⁸⁹ Myös Nystrom toteaa, että vaikka Augustukselle osoitettiin jo elinaikanaan erityisiä kunnianosoituksia (uhreja, hymnejä yms.), ei ole olemassa selkeää näyttöä siitä, että Augustusta olisi palvottu jumalana ennen kuin vasta hänen kuolemansa jälkeen.⁹⁰

Gradelin mukaan edellä esitettyjä kysymyksiä keisarin mahdollisesta jumaluudesta ja palvonnasta on turha edes esittää, koska ne eivät edusta antiikin ajan ihmisten ajattelua. Vaikka dikotomia on oleellinen osa nykypäivän länsimaista ja erityisesti kristillistä ajattelua, antiikin yhteiskunnassa moni asia oli sellainen, ettei sitä voitu tarkastella kahtiajakoisesti. Esimerkiksi seuraavat asiat eivät antiikin ihmisten mielestä olleet kahtiajakoisia: tämä maailma ja jumalien maailma, ihminen ja jumala sekä uskonto ja politiikka.⁹¹ Usko keisarin jumaluuteen oli siis mahdollista, koska antiikin ihmiset eivät nähneet selkeää eroa

⁸⁶ Deissman 1910, 348–369. Toisaalta Galinsky (2011b, 5) muistuttaa, ettei näiden sanojen liittäminen keisariin ollut mitenkään poikkeuksellista, vaan sanoja termejä oli käytetty jo vuosisatojen ajan eri kulttien yhteydessä.

⁸⁷ Kivimäki & Tuomisto 2005, 43–44, 57.

⁸⁸ Nystrom 2013, 33.

⁸⁹ Fishwick 2012, 130.

⁹⁰ Nystrom 2013, 33–34.

⁹¹ Gradel 2002, 3–5.

tavallisen kuolevaisen ja jumalan välillä.⁹² Keisarikultissakin oli kyse sekä uskonnosta että politiikasta, vaikka sitä on usein pidettykin täysin poliittisena järjestelmänä – esimerkiksi uskollisuuden osoituksena tai haluna imarrella keisaria omien etujen toivossa.⁹³ Gradel huomauttaa, että latinassa ja muinaiskreikassa ei edes tunnettu käsitteitä *uskonto* ja *politiikka* sanojen nykypäiväisessä merkityksessä.⁹⁴

Keisarikultilla oli eri merkitys eri henkilöille ja tahoille. Eliitti, papisto, yksityiset kansalaiset, keisari itse ja yhteiskunta kokonaisuudessaan hyötyivät eri tavoin keisarikultista.⁹⁵ Keisarille kultti oli tärkeää muun muassa siksi, että se osoitti hänen onnistuneen tehtävissään eli olevan jumalien suosiossa. Kansa osoitti ensimmäisellä vuosisadalla taivaallista kunniaa vain sellaisille keisareille, jotka olivat omilla toimillaan ja menestyksellään sen ansainneet. Keisarin odotettiin muun muassa tuovan rauhaa, järjestystä ja menestystä kansalle.⁹⁶ Esimerkiksi Octavianus täytti ehdot, koska kreikkalaiset halusivat rakentaa hänelle pyhäkköjä maakuntien pääkaupunkeihin Pergamumiin ja Nicomediaan.⁹⁷ Gordonin mukaan Augustuksen kultteja tiedetään olleen 56 valtakunnan kaupungissa – niistä 50 jo hänen elinaikanaan.⁹⁸

Myös paikalliseen eliittiin kuuluvat jäsenet olivat yleensä aktiivisesti perustamassa sekä yhtä kaupunkia tai koko maakuntaa käsittäviä kultteja keisareille. Kulttiin osallistuminen vahvisti heidän omaa asemaansa ja tarjosi keinon tuoda poliittista särmää heidän hyväntekijän rooleilleen yhteisöissään. Keisarinpalvontamenot olivat kalliita, koska oli hankittava esimerkiksi uhrieläimiä ja kustannettava pitkäkestoisia keisarillisia festivaaleja, joihin sisältyi juhlaillallisia, gladiaattoriesityksiä, urheilukilpailuja, kärry- ja hevoskilpailuja, härkätaisteluja ja villieläinten metsästystä. Kustantamalla palvontamenoja he samalla symbolisesti antoivat oikeutuksen valtakunnassa vallitsevalle epätasaisesti jakaantuneille etuoikeuksille, arvovallalle ja varallisuudelle.⁹⁹

⁹² Gordon 2011, 43.

⁹³ Price 1984, 15–16.

⁹⁴ Gradel 2002, 4. Termi *religio* tarkoitti kunnioitettavaa ja tunnollista asennoitumista ja käyttäytymistä kaikkia ylemmässä asemassa olevia kohtaan – sekä sekulaarissa että hengellisessä merkityksessä. Saman merkitys muuttui myöhäisantiikin aikakaudella kristinuskon vaikutuksesta (4).

⁹⁵ Gordon 2011, 44.

⁹⁶ Diehl 2013, 45.

⁹⁷ Tähän asti kunnianimi *Augustus* oli toiminut vain uskonnollisessa käytössä ja se merkitsi 'kunnianarvoisaa' (Kivimäki & Tuomisto 2005, 57).

⁹⁸ Gordon 2011, 46.

⁹⁹ Gordon 2011, 47–48.

Kulttien perustajina Italian ulkopuolella olivat usein myös ihan tavalliset Rooman kansalaiset. Osallistumalla aktiivisesti keisarikulttiin heille tarjoutui tilaisuus tuoda esiin välittäjän rooliaan Rooman keskuksen ja kreikankielisissä maakunnissa asuvien kesken. Tämä toi heille vaikutusvaltaa, etuoikeuksia ja huomiota.¹⁰⁰ Toisaalta keisarikultin uskotaan palvelleen myös puhtaasti uskonnollisessa tarkoituksessa. Ei ole kuitenkaan tarkoituksenmukaista edes arvioida sitä, miten paljon uskonnolliseen keisarinpalvontaan liittyi tunteista tai henkilökohtaisesta uskosta kumpuavaa palvontaa. Toisin kuin esimerkiksi kristinuskossa, kreikkalais-roomalainen uskonnonharjoittaminen ei pohjautunut henkilökohtaiseen vakaumukseen ja tunnekokemukseen, josta oletetaan kumpuavan halu suorittaa jumalalle rituaaleja. Kyse on paljon monitahoisemmasta sosiokulttuurisesta mekanismista.¹⁰¹

Pohjimmiltaan keisarikultin tavoitteena oli muun muassa roomalaisen historioitsijan Liviuksen mukaan saada valtakuntaan jumalien suoma rauha, pax deorum. Keisarilla kansan ylipappina, Pontifex Maximuksena, oli mahdollisuus vaikuttaa siihen, vallitsiko valtakunnassa jumalien suosio vai epäsuosio. Epäsuosion seurauksena kansa joutuisi kohtaamaan esimerkiksi sotia, sairauksia ja luonnonkatastrofeja. Keisaria palvottiin, jotta hän ajaisi kansan etua.¹⁰²

1.6 Paavali ja Rooma

Paavalin tarkkaa syntymäpäivää ja kuolinaikaa ei tunneta. Arvioidaan kuitenkin, että hän eli Rooman imperiumin alueella ajanlaskun alusta alkaen noin kuuden ensimmäisen vuosikymmenen ajalla. Myöskään sitä ei tiedetä, minkä ikäisenä hän koki uskonnollisen kääntymisen Jeesuksen seuraajaksi.¹⁰³ Hänellä oli kaksi nimeä, seemiläinen nimi Saul ja roomalainen nimi Paavali (Paulos). Filippiläiskirjeen jakeessa 3:5 Paavali kertoo olevansa syntyperäinen israelilainen ja hänen perheensä kuului Benjaminin heimoon. Hän kertoo myös olevansa heprealainen. Hän puhui myös sujuvasti kreikkaa. Kuula arvioi kreikan olleen hänen äidinkieltään. Paavalin kielitaito käy ilmi esimerkiksi Apostolien tekojen luvuista 21 ja 22, jossa juutalaiset yrittävät tappaa Paavalin. Paavali yllättää roomalaisen sotaväenosaston komentajan puhumalla sujuvaa kreikkaa ja pian sen jälkeen juutalaiset puhumalla sujuvaa hepreaa (arameaa). Jakeessa Ap.t. 22:3 Paavali

¹⁰⁰ Gordon 2011, 46.

¹⁰¹ Price 1984, 10.

¹⁰² Brent 1999, 28.

¹⁰³ Cassidy 2001, 8.

kertoo vielä lisää itsestään: hän on juutalainen, joka on syntynyt Kilikian Tarsoksessa, mutta kasvanut Jerusalemissa. Gamalielin oppilaana hänet oli koulutettu fariseukseksi. Kääntymisensä jälkeisestä elämästään hän vietti suurimman osan Palestiinan ulkopuolella, jossa hän vietti paljon aikaa sekä kristittyjen mutta myös muiden uskontojen edustajien kanssa.¹⁰⁴ Yhteenvetona voidaan todeta, että Paavali oli hyvin kansainvälinen mies, joka tunsi hyvin sekä kreikkalais-roomalaisen että juutalaisen kulttuurin ja kielet.

Paavali kertoo olevansa Rooman kansalainen. Tämä käy ilmi muun muassa Apostolien tekojen jakeista 16:37–39, joissa kerrotaan Paavalin ja Silaksen ruoskimisesta ja lyhyestä vangitsemisesta Filippin kaupungissa. Paavali tuo jakeissa esiin kansalaisoikeutensa, jonka mukaa häntä ei olisi saanut ruoskia eikä vangita, varsinkaan ilman oikeudenkäyntiä. Oikeusturvan lisäksi kansalaisoikeuksiin kuului myös muun muassa vapaa pääsy kaikkiin valtakunnan kaupunkeihin. Paavalin yhteiskunnallista asemaan ei pystytä tarkasti määrittelemään, mutta apostolina häntä arvostettiin kristittyjen yhteisössä ja hänen mielipidettään kysyttiin ja kuunneltiin. Koska hän lukutaitoinen, vapaa ja Rooman kansalainen, Kuula arvioi hänen kuuluneen ylempään keskiluokkaan.¹⁰⁵

On ilmiselvää, että Paavali tunsi hyvin sekä Rooman imperiumin edut että haitat. Hän matkusti apostolina laajasti Rooman eri maakunnissa, erityisesti valtakunnan itäisissä osissa, mutta myös pääkaupungissa. Ainakin suunnitelmissa hänellä oli käydä Espanjassa asti (Room. 15:28). Paavalin laajamittaisen matkustamisen mahdollisti keisari Augustuksen aikaansaama valtakunnallinen rauha, *Pax Romana*.¹⁰⁶ Matkustamista helpotti myös hyvä tieverkosto, satamat, vapaa kulku, yhteinen lainsäädäntö, sekä yhteinen kieli ja kulttuuri. Toisaalta Paavali tunsi myös hyvin Rooman imperiumin haittapuolek. Rooman imperiumia levitettiin sotimalla väkivallan ja riiston avulla. Ihmishenki ei ollut kallis, eikä sorretuilla kansoilla juurikaan ollut ihmisoikeuksia. Näistä eduista nauttivat vain Rooman kansalaiset – vapaasyntyiset miehet.¹⁰⁷

Myös Rooman rajojen sisäpuolella väkivalta ja suoranainen julmuus olivat arkipäiväistä. Siinä joutuivat osallisiksi kaikki, jotka tavalla tai toisella rikkoivat sääntöjä tai järjestystä, kuten sotavangit, kapinalliset, sääntöjä rikkoneet orjat tai muutoin uhkaaviksi koetut yksilöt. Rikkurit alistettiin orjiksi, ristiinnaulittiin tai

¹⁰⁴ Kuula 2001, 65–66, 69–70.

¹⁰⁵ Kuula 2001, 72–73.

¹⁰⁶ Kivimäki ja Tuomisto 2005, 29.

¹⁰⁷ Cassidy 2001, 13–14.

heitettiin villieläinten syötäväksi taisteluareenalle. Kansalaisia kohdeltiin yleensä paremmin – heiltä katkaistiin pää. Tavanomaista roomalaiselle kurinpidolle oli myös julkinen nöyryyttäminen sekä se, että suuria joukkoja saatettiin rangaista samanaikaisesti. Historian kirjoista löytyy useita mainintoja tapauksista, joissa tuhansia ihmisiä ristiinnaulittiin yhdellä kertaa. Neal Elliott toteaa, että Rooman imperiumissa rauhaa ja järjestystä pidettiin yllä terrorin avulla, johon kuului jatkuva uhkailu, solvaus, väärinkohtelu ja väkivalta.¹⁰⁸ Rooman viranomaiset ja retoriikan taitajat kehittivät kuitenkin taidokkaan järjestelmän, jolla he puolustivat roomalaista kulttuuria, sivistystä ja ideologiaa – jonka avulla epäkohdat käännettiin voitoksi.¹⁰⁹ Roomalaiset historioitsijat, kirjailijat ja runoilijat puolustivat kirjoituksissaan ja kaiverruksissaan keinoja kaihtamatta Rooman hallintoa. Suurin osa meidän aikaamme asti säilyneistä kirjallisista tuotoksista on ylimystön käsialaa. He olivat juuri niitä, jotka hyötyivät eniten muiden riistosta.¹¹⁰

Paavali oli väistämättä tietoinen ihmisten erilaisista suhtautumistavoista Rooman hallintoon. Hän oli kohdannut matkoillaan paljon ihmisiä erilaisista lähtökohdista ja hän oli myös törmännyt roomalaisen kulttuurin ja ideologian vaikutuksiin kaikkialla, missä liikkui. Hän näki temppeleitä ja hallinnollisia rakennuksia; hän näki rikkautta ja kurjuutta; vallankäyttöä ja orjuutta; propagandanomaisia kaiverruksia seinissä ja kolikoissa. Hän oli varmasti tietoinen myös Palestiinassa kytevään tyytymättömyyteen Rooman hallintoa kohtaan. Suurinta imperiuminvastaisuus oli valtakunnan kaukaisimmissa maakunnissa, kuten Palestiinassa, joissa Rooman hallinto ja verotus koettiin raskaaksi ja hyödyt pieniksi. Paavali kasvoi aikuiseksi tässä ympäristössä ja Rooman vastainen asennoituminen oli hänelle varmasti tuttua.¹¹¹ On vaikea arvioida, miten Paavali suhtautui Rooman imperiumiin, koska hänen asenteensa Roomaa kohtaan vaihtelee eri kirjeissä. Esimerkiksi Filippiläiskirjeessä hän suhtautuu Rooman hallintoon paljon kriittisemmin kuin Roomalaiskirjeessä.¹¹² Onkin tärkeää olla tekemättä yleistyksiä Paavalin kirjeiden perusteella ja tarkastella niitä kaikki oikeassa asiayhteydessään, huomioiden muun muassa kirjeiden historiallinen tilanne ja lukijakunta.

Paavalin teksteistä on aikojen kuluessa pyritty löytämään vaikutteita hyvin monenlaisista lähteistä. Hänen kirjoitustensa on arvioitu heijastaneen muun

¹⁰⁸ Elliott 1995, 94–98.

¹⁰⁹ Cassidy 2001, 8.

¹¹⁰ Elliott 1995, 96.

¹¹¹ Cassidy 2001, 9–10, 13–14.

¹¹² Cassidy 2001, 191.

muassa kreikkalaista filosofiaa ja hellenistisiä mysteeriuskontoja. Ja on luontevaa ajatella, että hän varmasti myös otti vaikutteita teksteihinsä häntä ympäröivistä yhteiskunnallisista, kulttuurisista ja uskonnollisista ilmiöistä. Kuula toteaa, että ”Paavalin jalat ovat siis tukevasti hellenistisen kulttuurin maaperällä, joskin hänen ajattelunsa oli monin osin myös vastalause sille.”¹¹³

2 Paavali ja filippiläiset

2.1 Filippi – Colonia Iulia Augusta Philippensis

2.1.1 Kaupunki ja sen asukkaat

Filippin kaupunki sijaitsi alkujaan Keski-Makedoniassa hedelmällisen Datsin tasangon itäosissa, nykyisen Kreikan koillisosissa. Kreikkalaiset uudisasukkaat perustivat kaupungin noin 360–359 eaa. ja antoivat sille nimen Krenides. Kuitenkin muutama vuosi myöhemmin Makedonian kuningas Filippos II, Aleksanteri Suuren isä, valloitti kaupungin ja nimesi sen itsensä mukaan Filippiksi. Kaupunki kiinnosti häntä, koska sen sijainti oli monella tavoin ihanteellinen. Hedelmällisten viljelymaiden ja veden saannin takaavien lähteiden lisäksi se sijaitsi lähellä roomalaisten rakentamaa tietä Via Egnatiaa, Neapoliksen satamaa ja Pangaion-vuoren kulta- ja hopeakaivoksia. Lisäksi kaupungin puolustamista helpotti sen edustalla oleva kukkula. Filippistä kasvoi kuitenkin merkittävä poliittinen keskus vasta roomalaisten vallattua sen vuonna 168 eaa.¹¹⁴

Vuonna 42 eaa. Filippin lähettyvillä käytiin kaksi merkittävää taistelua, jotka tekivät kaupungin tunnetuksi. Marcus Antonius ja Octavianus kukistivat niissä Julius Caesarin murhaajat Cassiuksen ja Brutuksen. Voiton myötä Marcus Antonius ja Octavianus tekivät Filippistä kolonian eli Rooman imperiumin sotilaallisen siirtokunnan, *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. He siirsivät alueelle roomalaisia sotaveteraaneja, joista muodostui kaupungin uusi eliitti, ja näin he varmistivat kaupungin alamaisuuden ja uskollisuuden keisarille.¹¹⁵ Filippin uusille asukkaille myönnettiin myös Rooman kansalaisuus ja sen mukana kaikki samat edut ja oikeudet kuin Italian maaperälläkin asuville kansalaisille, kuten Rooman

¹¹³ Kuula 2001, 73–74.

¹¹⁴ Cousar 2009, 3–4.

¹¹⁵ Kivimäki & Tuomisto 2005, 39–40. Tuohon aikaan armeijan tuki oli hallitsijalle tärkeämpää kuin kansan tuki. Tästä syystä Octavianus halusi pitää satatuhatta sodasta palaavaa sotilastansa tyytyväisinä, vaikka se edellyttikin mautilojen pakkolunastusta ja asukkaiden karkotusta kodeistaan (Kivimäki & Tuomisto 2005, 40).

lain turvan.¹¹⁶ Valtaosa väestöstä oli kuitenkin muita kuin roomalaisia. Monet heistä menettivät omaisuutensa kun heidän tilansa pakkolunastettiin ja annettiin roomalaisille sotaveteraaneille.¹¹⁷

Filippi on ainutlaatuinen kaikkien niiden kaupunkien joukossa, joille Paavali lähetti kirjeitä, koska se oli poikkeuksellisen roomalainen. Kaikki kaupungin hallinnoimisesta kaupunkisuunniteluun oli perin roomalaista.¹¹⁸ Suurin osa nykyaikaan säilyneistä piirtokirjoituksista onkin latinankielisiä.¹¹⁹ Tosin, vaikka latina olikin virallinen kieli, kreikan kieltä käytettiin arkikielenä. Filippi oli erityinen myös siksi, että se oli hyvin monikansallinen. Siellä vallitsi sopuisa sekoitus roomalaista, kreikkalaista ja traakialaista¹²⁰ kulttuuria. Myös kaupungissa asuvat ulkomaalaiset sävyttivät kaupunkikulttuuria omilla perinteillään. Filippissä ei tiettävästi ollut tosin kuin hyvin pieni juutalainen väestö. Tähän viittaa esimerkiksi se, että synagogaa ei mainita Apostolien teoissa, eikä sellaisesta ole löytynyt myöskään arkeologista todistusaineistoa.¹²¹ Tässä muurien ympäröimässä kaupungissa asui ajanlaskun alussa noin 10 000 asukasta, joista yli puolet oli Oakesin arvion mukaan kreikankielisiä.¹²²

Ensimmäisen vuosisadan Filippi oli agraarinen yhteisö, jossa suuri osa väestöstä asui suurilla maataloilla tai maalaishäyryillä. Monet saivat myös toimeentulonsa maanviljelystä. Roomalaiset omistivat lähes kaikki maatilat, mutta he vuokrasivat niitä myös muille. Suuri osa kreikankielisistä sai toimeentulonsa työskennellen käsityöläisinä, palveluammateissa sekä kaupan alalla. Köyhälistö muodostui todennäköisesti kreikankielisistä, jotka olivat menettäneet maansa roomalaisille siirtolaisille. Entisistä sotilasjohtajista koostuvaan eliittiin kuului Oakesin arvion mukaan vain noin kolme prosenttia asukkaista ja orjia väestöstä oli noin viidennes.¹²³ Hallinnollisista tehtävistä vastasivat yksinomaan roomalaiset.¹²⁴

¹¹⁶ Cousar 2009, 4.

¹¹⁷ Marchal 2017, 5.

¹¹⁸ Reumann 2008, 3–4.

¹¹⁹ Osiek 2000, 25.

¹²⁰ Traakia sijaitsi alkujaan Tonavan ja Mustanmeren välissä. Vähitellen traakialaiset asuttivat kuitenkin myös laajempia alueita Aigeanmeren alueelta, Vähän-Aasian luoteislaidalta ja Tonavan varrelta. Myös Filippi lukeutui muinaisten traakialaisten asuinalueisiin. Mm. Dionysoksen, Orfeuksen, Linoksen, Artemiin, Sabazioksen, Areksen ja traakialaisen ratsastajaheeroksen kultit tulivat Keikkaan Traakiasta (Castrén & Pietilä-Castrén, Hakusana: ”Traakia”).

¹²¹ Fee 1995, 26–27. Varhaisin piirtokirjoitus, jossa viitataan juutalaiseen synagogaan on arvioitu sijoittuvan 200–300-lukujen vaihteeseen (Koukouli-Chrysantaki 2009, 34).

¹²² Oakes 2001, 45, 50.

¹²³ Oakes 2001, 17, 49–50.

¹²⁴ Koukouli-Chrysantaki 2009, 23.

Yhteisöllä oli merkittävä asema ihmisten elämässä. Sopua ja ryhmäuskollisuutta arvostettiin – samoin sitoutumista yhteisön normeihin, arvoihin, uskomuksiin sekä instituutioihin. Ihmissuhteen perustuivat pitkälti hierarkkiseen, mutta vastavuoroiseen *patronus–klientti* -järjestelmään. Paremmassa asemassa oleva henkilö suojeli ja avusti heikommassa asemassa olevaa yksilöä, joka puolestaan vastasi tähän tarjoamalla isännälleen vastapalveluksia.¹²⁵ Myös killoilla ja järjestöillä oli merkittävä asema kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Vaikka kyseessä olisikin ollut ammatillinen järjestö, jokaisella oli omat suojelujumalansa, joiden palvonta oli erottamaton osa killan toimintaa. Craig De Vosin mukaan sekä kreikkalaisessa että roomalaisessa yhteiskunnassa valtion suhtauduttiin kuin perheeseen. Tämä näkyi erityisesti jumalienpalvonnassa, joka oli ensisijaisesti julkista toimintaa. Uskontoa ja politiikkaakaan ei eroteltu toisistaan, vaan Rooman laki sääteli uskonnonharjoittamista.¹²⁶

2.1.2 Filippiin uskonnot

Filippissä vallitsi huomattavan laaja kirjo erilaisia uskontoja. Siellä palvottiin sekä kreikkalaisia, roomalaisia että traakialaisia jumalia ja jumalattaria, mutta myös itämaisilla kulteilla oli jalansija kaupungissa. Vaikka valtion virallisten kulttien uskotaankin olleen etuasemassa, ensimmäisen vuosisadan puolivälissä kaupungin uskonnollinen ilmapiiri oli melko synkretistinen ja salliva. Tämä näkyi muun muassa siinä, että eri kulttuuritaustoista tulleet jumalat ja jumalattaret samaistettiin usein toisiinsa. Esimerkiksi roomalaisten pääjumala Jupiter samaistettiin tavallisesti kreikkalaisten Zeus-jumalaan. Juutalaisiin Filippissä suhtauduttiin todennäköisesti kuitenkin melko ennakkoluuloisesti valtakunnassa vallitsevan normin mukaisesti. Tästä kielteisestä suhtautumisesta uskotaan saaneet osansa myös ensimmäiset kristityt, jotka aluksi samaistettiin juutalaisiin.¹²⁷

Filippiin alueelta on löytynyt paljon arkeologista todistusaineistoa uskonnonharjoittamisesta. Nämä löydökset eivät ole rajoittuneet ainoastaan Filippiin ydinkeskustaan, vaan niitä on löydetty myös kaupungin lähiseuduilta, maaseudulta, Akropolis-kukkulalta ja Pangaion-vuorelta. Merkittävintä tietoa

¹²⁵ *Patronukselta*, eli suojelijalta, saadut avut saattoivat olla esimerkiksi lainoja, poliittista tukea tai laillista avustusta. Keisari oli eräs merkittävimpiä *patronuksia* (De Vos 1998, 89).

¹²⁶ De Vos 1998, 28, 36–37, 42, 89.

¹²⁷ O'Brien 1991, 4–5. Keisari Claudius, joka hallitsi valtakuntaa vuosina 41–54, suhtautui kielteisesti juutalaisiin ja oli karkoittanut heidät Roomasta (O'Brien 1991, 5).

filippiläisten uskonnonharjoittamisesta on saatu piirtokirjoituksista, joita alueelta on löydetty satoja. Niiden avulla on voitu esimerkiksi selvittää, missä käytössä tietty pyhäkkö tai temppeli on toiminut. Lisäksi Akropolis-kukkulalta on löydetty myös lähes kaksisataa¹²⁸ kallioon kaiverrettua reliefiä eli kohokuvaa.¹²⁹

Koesterin mukaan nämä kallioreliefit ovat Filippin erityispiirre.¹³⁰

Kreikkalaisen pantheonin jumalia, tai niiden roomalaisia vastineitaan, on palvottu Filippissä siitä lähtien, kun kreikkalaiset uudisasukkaat perustivat kaupungin 300-luvulla eaa. Roomalaiset toivat oman uskonnon mukanaan, mutta se pian sekoittui kreikkalaisiin myytteihin ja kultteihin.¹³¹ Muun muassa roomalaisten pääjumala Jupiterilla, Junolla, Minervalla ja Marsilla on ollut omat alttarinsa tai temppelinsä Filippissä. Paikallisista traakialaisista jumalista kaupungin alueella on palvottu muun muassa Bendis-jumalatarta ja Bacchus-jumalaa.¹³² Fryygialaista Kybele-jumalatarta, suurta äitijumalatarta, palvottiin alueella Magna Mater -nimellä.¹³³ Egyptiläistaustaisista jumalolennoista on palvottu muun muassa Isis-jumalatarta sekä Serapis- ja Harpokrates-jumalia.¹³⁴ Egyptiläiset kultit kukoistivat Filippissä jo roomalaisten saapuessa sinne ja piirtokirjoitusten mukaan Isis-jumalatarta pidettiin siirtokunnan suojeluspyhimyksenä.¹³⁵

Lynn Cohickin mukaan todistusaineisto viittaa siihen, että erityisesti kreikkalaista viinin ja hedelmällisyyden jumalaa Dionysosta ja hänen perhekuntaansa palvottiin Filippissä aktiivisesti.¹³⁶ Dionysos samaistettiin usein traakialaiseen ja roomalaiseen Bacchus-jumalaan. Hänen palvontaansa liittyi oleellisesti myös kreikkalainen hallitsijakultti, koska Aleksanteri suuri, joka oli noin vuonna 325 eaa. julistettu jumalaksi, yhdistettiin usein Dionysokseen.¹³⁷ Toinen Dionysokselle omistetuista pyhäköistä on löydetty Akropolis-kukkulalta ja toinen kaupungin keskustan eteläosista. Lisäksi Pangaion-vuorelta on löydetty useita häneen viittaavia piirtokirjoituksia. Dionysoksen kulttiin yhdistetään usein

¹²⁸ Vuoteen 2005 mennessä 187 kappaletta (Koester 2005, ”Philippi–Akropolis Mountain–Cluster of Rock Reliefs”).

¹²⁹ Paul Collartin ja Pierre Ducreyn teoksessa *Phillippes I: Les Reliefs Rupestres* (1975) on valokuvia suuresta osasta näitä kallioreliefejä.

¹³⁰ Koester 2005, ”Philippi–Akropolis Mountain–Cluster of Rock Reliefs”.

¹³¹ Portefaix 1988, 70.

¹³² Ks. mm. 340/L589

¹³³ Ks. mm. 321/L377.

¹³⁴ O’Brien 1991, 5. Ks. mm. piirtokirjoitukset 252/L467 ja 307/G410, joissa puhutaan Serapis- ja Isis-jumalien palvelijoista.

¹³⁵ Portefaix 1988, 114.

¹³⁶ Ks. mm. 524/L103, 525/L104 ja 597/G221.

¹³⁷ Cohick 2013, 169.

mystiikkaa ja ekstaattista hurmiahakuisuutta, ja sen uskotaan vedonneen erityisesti naisiin.¹³⁸

Myös Dianan uskotaan olleen Filippissä merkittävässä asemassa.¹³⁹ Vaikka hänelle omistettua pyhäkköä tai temppeliä ei ole löytynyt kaupungin alueelta, hänen palvomistaan varten omistettu alttari on löytynyt Akropolis-kukkulalta. Piirtokirjoituksissakaan ei viitata häneen kuin muutaman kerran, mutta sen sijaan hänen kuvansa on veistetty noin yhdeksäänkymmeneen kallioreliefiin.¹⁴⁰ Näiden kohokuvien läheisyyteen on veistetty myös noin neljäkymmentä tunnistamatonta naishahmoa. Usein naishahmot on veistetty Dianan viereen, toisinaan jopa samoihin kehyksiin. Reliefien läheisyydestä toisiinsa on päätelty, että Diana on ollut tärkeä jumalatar Filippin naisväestölle. Diana oli roomalainen vastine kreikkalaiselle metsästyksen ja kuun jumalatar Artemikselle sekä traakialaiselle Bendis-jumalattarelle – heidät samaistettiin tavallisesti samaksi jumalattareksi. Häntä pidettiin myös tuonelan jumalattarena ja häntä rukoiltiin muuan muassa lasten parantajana. Reliefien uskotaankin olleen votiivilahjoja¹⁴¹ jumalattarelle.¹⁴²

Yhä kasvava merkitys Filippissä uskotaan olleen myös keisarikultilla. Kun Rooman imperiumia laajennettiin, roomalaiset veivät oman uskontonsa ja kulttuurinsa mukanaan valtaamilleen alueille. Diehlin mukaan antiikin aikakaudella ajateltiin, että kun vastustajan armeija kukistettiin, myös heidän jumalansa kukistettiin. Oli siis täysin oikeutettua viedä myös oma uskontonsa kukistetulle maaperälle. Näin myös roomalaiset veivät omat jumalien kultit ja keisarikultin mukanaan. Muun muassa Paavalin kirjeistä tutuksi tulleisiin kaupunkeihin roomalaiset rakensivat omia palvontapaikkoja erityisesti keisarin palvontaa varten. Samalla ne muistuttivat kukistettua kansaa valloittajien voimasta ja mahdista.¹⁴³

Osa tutkijoista kyseenalaistaa sen, miten merkittävä asema keisarikultilla oli Filippissä Paavalin kirjeen kirjoittamisen aikoihin eli noin 50–60-luvuilla. Vahvimman kannanoton lieene esittänyt arvostettu Filippi-asiantuntija Peter Pilhofer. Hän on perehtynyt muun muassa filippiläisiin piirtokirjoituksiin ja hän huomauttaa, että juuri niiden piirtokirjoitusten ajoittaminen, joissa puhutaan

¹³⁸ Portefaix 1988, 99–100, 107.

¹³⁹ Ks. mm. 451/L158.

¹⁴⁰ Dianaa kuvaavat reliefit no 8–97 (Collart & Ducrey 1975, 28).

¹⁴¹ Votiivilahja on lupauksen mukaisesti jumalalle annettu uhrilahja, esimerkiksi kiitokseksi parantumisesta (Castrén & Pietilä-Castrén. Hakusana: ”votiivilahja”).

¹⁴² Portefaix 1988, 78, 82, 86.

¹⁴³ Diehl 2013, 53–54, 60–61.

kultti-instituutioista, on hyvin vaikeaa. Toisin sanoen varmuudella ei voida sanoa, ovatko ne kirjoitettu ensimmäisellä vai toisella vuosisadalla jaa.¹⁴⁴ Diehlin puolestaan on sitä mielestä, että arkeologiset todisteet osoittavat, että keisarikultti ei kehittynyt Kreikassa ja Vähä-Aasiassa niin nopeasti ja varhaisessa vaiheessa kuin on aikaisemmin oletettu. Hänen mukaansa Filippistä ei ole löytynyt varmaa todistusaineistoa, joka viittaisi siihen, että siellä olisi ollut keisarikulttia ennen toista vuosisataa ajanlaskun alun jälkeen.¹⁴⁵ Myös Colin Miller on samaa mieltä ja toteaa artikkelissaan, että keisarikultti on kaikissa Paavalin vaikutuspiirin kaupungeissa hyvin marginaalista tai olematonta, eikä Paavali välttämättä edes törmännyt siihen matkoillaan.¹⁴⁶

Monet asiantuntijat uskovat kuitenkin, että Filippissä harjoitettiin keisarinpalvontaa ensimmäisellä vuosisadalla jaa. Price muun muassa on eri mieltä Millerin kanssa ja toteaa, että keisarinpalvontaan törmäsi tuolloin kaikkialla valtakunnan kreikankielisissä itäosissa.¹⁴⁷ Cohick puolestaan on sitä mieltä, että ensimmäiseltä vuosisadalta peräisin olevat arkeologiset löydöt ja myös piirtokirjoitukset vahvistavat näkemystä, että Filippissä harjoitettiin tuolloin keisarikulttia.¹⁴⁸ Erityistä Filippissä oli myös se, että sen lähettyviltä on löytynyt temppeli, joka oli pyhitetty Augustuksen vaimolle Livialle.¹⁴⁹

Hellermanin mukaan lukuisat piirtokirjoitukset todistavat siitä, että siirtokunnalla oli läheinen suhde keisari Augustukseen ja hänen seuraajiinsa. Kun Augustus oli uudistanut Filippiin ja tehnyt siitä Rooman siirtokunnan, oli luontevaa, että hänen kunnioituksensa ja palvontansa kaupungin hyväntekijänä sulautui vaivatta kaupungin varhaisempiin uskonnollisiin perinteisiin. Myös se, että Filippiin eliitti koostui roomalaisista, vahvistaa näkemystä, että keisarikultilla oli merkittävä asema kaupungissa.¹⁵⁰ Myös Chaido Koukouli-Chrysantakin mukaan on hyvin todennäköistä, että keisari Augustuksen sekä hänen

¹⁴⁴ Pilhofer 1995, 93.

¹⁴⁵ Diehl 2013, 54.

¹⁴⁶ Miller 2010, 322.

¹⁴⁷ Price 1984, 2–3. Diehlin (2013, 54) mukaan on esimerkiksi näyttöä siitä, että keisarikulttia on esiintynyt Paavalin aikakaudella muun muassa Efesoksessa, Korintissa, Ateenassa, Hierapoliksessa ja Tarsuksessa.

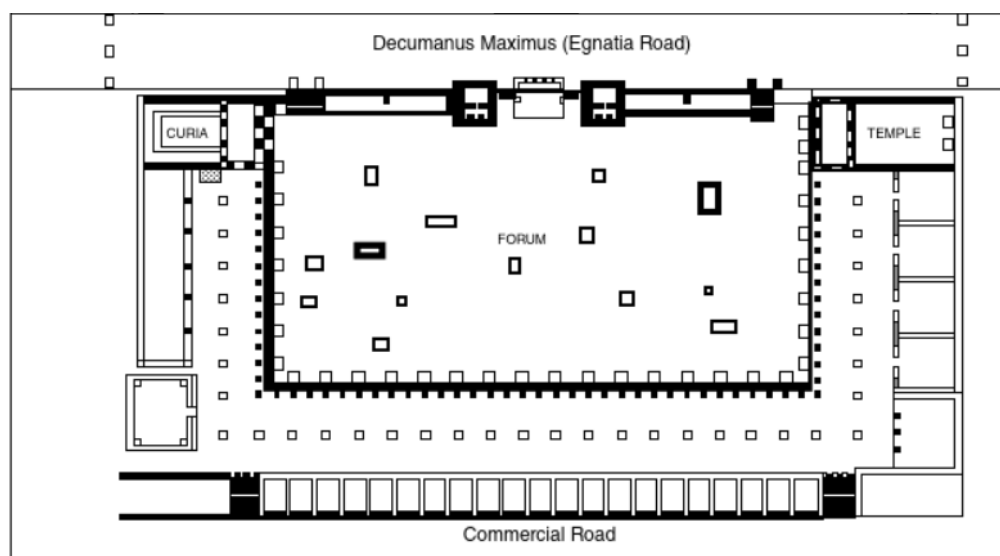
¹⁴⁸ Ks. mm ensimmäiseltä vuosisadalta peräisin oleva piirtokirjoitus 001/L027. Publiuksen kerrotaan olevan *flamen divi Claudi Philippis*, julamallisen Cladiuksen pappi Filippissä.

¹⁴⁹ Cohick 2013, 169–170. Piirtokirjoitusten mukaan Livian papittaret olivat naisia: tehtävässä olivat toimineet muun muassa Cornelia Asprilla (002/L028) ja Julia Auruncina (226/L344) (Hellerman 2005, 83, 189).

¹⁵⁰ Reumann 2008, 3–4; Cohick 2013, 169.; De Vos 1998, 37–38; Hellerman 2005, 68, 80. Sekä kreikkalainen hallitsijakultti että roomalainen keisarikultti pohjautuvat De Vosin mukaan näkemykseen, että hallitsija oli imperiumin puolustaja, yhdistäjä sekä rauhan ja vaurauden tuoja, ja tämän vuoksi hänelle kuului kunnioitus, jopa palvonta.

adoptiopoikiensa Gaiuksen ja Lucius Caesarin palvontakultit olivat jo vakiintuneet Filipissä kun Paavali saapui kaupunkiin. Myös Livian kultti oli virallistettu valtakunnassa vuonna 44 jaa.¹⁵¹ Francis W. Beare ja Peter T. O'Brien täydentävät listaa lisäämällä siihen vielä Julius Caesarin ja Claudiuksen.¹⁵² Klassiseen aikaan perehtynyt historioitsija Karl Galinsky kiteyttää keskustelun toteamalla, ettei keisarikultin voida perustellusti väittää olleen Rooman valtakunnan pääuskonto, mutta hän on kuitenkin sitä mieltä, että sitä esiintyi laajasti ympäri valtakuntaa muiden jumalien palvonnan yhteydessä.¹⁵³

Filippin kaupunki voidaan jakaa uskontojen perusteella kolmeen osaan. Via Egnatian eteläpuoleista aluetta hallitsi roomalaiset valtionuskonnot. Arkeologit ovat löytäneet sieltä viitteitä roomalaisten pääjumalien, kuten Jupiterin, Junon, Minervan, Dianan ja Mercuriuksen palvonnasta sekä keisarikultista. Alueelta on löytynyt myös pieni Dionysokselle omistettu pyhäkkö, jossa häntä palvottiin roomalaisella nimellään *Liber Pater*. Myös itämaisista kulteista on löytynyt alueelta joitain viitteitä, esimerkiksi egyptiläisten jumalien ja Magna Materin palvonnasta.¹⁵⁴



Kuva 1. Filippin forum. Osasuurennus kartasta, joka on julkaistu Laura Salah Nasrallahin teoksessa *Archaeology and Letters of Paul* (2019, 116). Kuvasta erottuu selkeästi kaksi lähes identtistä rakennusta Via Egnatian eteläpuolelta, joista toinen on palvellut keisarikulttia.

¹⁵¹ Koukouli-Chrysantaki 2009, 16.

¹⁵² Beare 1973, 7; O'Brien 1991, 5. Bearen (1973, 7) mukaan Filippin alueelta on löydetty piirtokirjoituksia, joissa mainitaan jumalaksikorotettujen Divus Juliuksen, Divus Augustuksen ja Divus Claudiuksen pappeja. Victoria Augustalle (Augustuksen voitonhenki) ja Quies Augustalle (Augustuksen rauha) on omistettu myös muistomerkkejä.

¹⁵³ Galinsky 2011b, 5.

¹⁵⁴ Portefaix 1988, 71.

Via Egnatian eteläpuolella sijaitsi myös foorum. Tällä kaupungin ydinkeskustassa sijaitsevilla foorumilla on sijainnut ainakin kaksi pyhäkköä sekä kaksi temppeliä. Pyhäkköjen käyttötarkoitusta ei ole voitu tarkasti määritellä, mutta niissä on todennäköisesti harjoitettu sankari- ja jumalkultteja. Temppeleit olivat lähes samankokoisia (noin 13–14 metriä leveitä ja 23–26 pitkiä), mutta sisätiloiltaan ne poikkesivat toisistaan. Koester uskookin, että temppeleiden käyttötarkoitukset todennäköisesti poikkesivat toisistaan.¹⁵⁵ Koukouli-Chrisantakin mukaan foorumin länsipuolinen temppelin uskotaan toimineen siirtokunnan kuuriana – sekä uskonnollisena että poliittisena kokouspaikkana – kun taas itäinen temppeli oli todennäköisesti omistettu keisarinpalvonnalle.¹⁵⁶ Laura Salah Nasrallahin mukaan veistosten ja piirtokirjoitusten perusteella voidaan päätellä, että erityisesti Augustuksella sekä hänen perhekunnallaan on ollut merkittävä asema temppelissä.¹⁵⁷

Via Egnatian pohjoispuolta hallitsi kreikkalaiset, traakialaiset ja itämaiset uskonnot. Sen uskotaan toimineen myös kaupungin uskonnollisena keskuksena. Alueen kruunasi hellenistiaikainen teatteri. Via Egnatian pohjoispuolella sijaitsi myös asuttamaton Akropolis-kukkula.¹⁵⁸ Kuten edellä mainittiin, kukkulan erityispiirteenä olivat kallioon hakatut reliefit.¹⁵⁹ Piirtokirjoitusten ja kohokuvien lisäksi Akropolis-kukkulalta on löytynyt pyhäkköjä. Sen etelärinteille nousi 100-luvulla temppeli egyptiläisille jumalille sekä erilaisia hylättyihin louhoksiin rakennettuja kalliopyhäkköjä.¹⁶⁰ Piirtokirjoitusten mukaan pyhäköissä on palvottu muun muassa Silvanusta, Magna Materia ja Dianaa.¹⁶¹ Myös kansanuskon harjoittaminen oli keskittynyt tälle alueelle.¹⁶² Kukkulan etelärinteellä sijaitsi jo Paavalin aikakaudella pieni pyhäkkö, heroon, jossa harjoitettiin muun muassa

¹⁵⁵ Koester 2005, ”Philippi–Forum–Plan of Forum”.

¹⁵⁶ Koukouli-Chrysantaki 2009, 15–16.

¹⁵⁷ Nasrallah 2019, 114–115.

¹⁵⁸ Koukouli-Chrysantaki 2009, 17–18.

¹⁵⁹ Portefaix 1988, 96. Naisia kuvasti myös suuri joukko kaupungin keskustasta löydettyistä patsaista. Portefaix ehdottaa, että ne todennäköisesti edustavat papittaria, jotka olivat lahjoittaneet suuria rahasummia temppelien kunnostamiseen tai festivaalien järjestämiseen, ja saaneet siksi palkinnoksi oman patsaansa julkiselle paikalle (Portefaix 1988, 50, 72).

¹⁶⁰ Koukouli-Chrysantaki 2009, 17.

¹⁶¹ Silvanuksen palvonnasta on löytynyt viisi piirtokirjoitusta: 148/L682, 163/L002, 164/L001, 165/L003 ja 166/L004.

¹⁶² Portefaix 1988, 71–72.

sankarikulttia. Pyhäkkö on todennäköisesti rakennettu 300-luvulla eaa. ja se on mahdollisesti toiminut myös Filippos II:n kulttikeskuksena.¹⁶³

Kolmannen Filippin uskonnollisen alueen muodosti kaupungin muurien ulkopuolinen alue. Muurien ulkopuolella kokoontui Luukkaan mukaan ainakin juutalainen yhteisö (Ap.t. 16:13). Heistä ei ole löytynyt kuitenkaan mitään arkeologista todistusaineistoa. Merkittävin uskonnollinen vaikutus Filippin maaseudulla on todistettavasti ollut traakialaisella uskonnonharjoittamisella. Esimerkiksi hautakivistä on löydetty viitteitä muun muassa traakialaiseen ratsastajaheerokseen ja Dionysokseen.¹⁶⁴

Koukouli-Chrysantami muistuttaa, että Filippin alueelta on löydetty kuitenkin vain hyvin vähän sellaista arkeologista todistusaineistoa uskonnonharjoittamisesta, joka voidaan varmasti sijoittaa Paavalin aikakauteen. Melko varmasti voidaan todeta, että ainakin Apollon ja Artemis-Dianan kultit olivat säilyttäneet merkittävän asemansa ensimmäisen vuosisadan puoliväliin saakka.¹⁶⁵ Dionysoksen kultilla lieenee piirtokirjoitusten mukaan ollut vielä tuolloin myös huomattava asema alueella. Myös traakialaisen ratsastajaheeroksen palvonta oli yleistä Filippin alueella. Myös tästä todistaa muun muassa kaupungista ja sen lähialueilta löydetty piirtokirjoitukset ja reliefit.¹⁶⁶

On totta, että suurin osa Filippin alueelta tehdyistä arkeologisista löydöistä sijoittuu vasta 100-luvulle ja sen jälkeiseen aikaan. Esimerkiksi kaupungin etelänpuoleisista osista Paavalin aikakaudelta ei osata sanoa varmuudella mitään. Myös Via Egnatian pohjoispuolisesta kaupunginosasta, jonka uskotaan palvelle erityisesti uskonnollisena keskuksena, on löydetty todistusaineistoa vasta Paavalin jälkeiseltä ajalta. Myös Akropolis-kukkulan rinteelle rakennetut kalliopyhäköt on rakennettu vasta 100-luvulla, mutta on mahdollista, että samoilla paikoilla on ollut uskonnollista toimintaa jo aikaisemmin.¹⁶⁷ Varhaisten arkeologisten todistusaineistojen puute kiistatta hankaloittaa Paavalin aikaisen Filippin uskonnollisen tilanteen kartoittamista. Ottaen huomioon kuitenkin kaikki todistusaineistot – sekä Filippistä tehdyt temppelilöydökset piirtokirjoituksineen

¹⁶³ Koukouli-Chrysantaki 2009, 18–19. Toinen varmuudella Paavalin aikana toiminut heroon on löydetty kaupungin keskustasta. Sen uskotaan palvelleet muun muassa Samonthraken mysteerikulttien ja mahdollisesti egyptiläisten jumalienpalvonnan keskuksena. Vaikka uskonto vaihtui kristinuskoon, rakennus ei menetänyt uskonnollista luonnettaan, vaan siitä muodostui kristittyjen ensimmäinen kokoontumispaikka (Koukouli-Chrysantaki 2009, 18–21).

¹⁶⁴ Portefaix 1988, 73.

¹⁶⁵ Koukouli-Chrysantaki 2009, 24.

¹⁶⁶ Koukouli-Chrysantaki 2009, 24. Ratsastajaheerosta kuvaavat reliefit no 1–7 (Collart & Ducrey 1975, 28).

¹⁶⁷ Koukouli-Chrysantaki 2009, 17–18.

että vastaavat arkeologiset ja kirjalliset todisteet muista Rooman valtakunnan itäosien kohteista, jotka on ajoitettu ensimmäisen vuosisadan puoliväliin – mielestäni voidaan pienellä varauksella olettaa, että Filippissä on jo Paavalin aikaan esiintynyt keisarikulttia. Oli keisarinpalvonnassa sitten kyse kunnianosoituksesta tai jumalanpalvonnasta, juutalaisuus ja kristinusko opettivat, että palvonta kuuluu ainoastaan yhdelle ja ainoalle oikealle Jumalalle. Tässä työssä tarkastelen muun muassa sitä, viittasiko Paavali mahdollisesti juuri tähän epäkohtaan Filippiläiskirjeen jakeissa 2:6–11.

2.1.3 Filippin seurakunta

Filippin seurakunta oli ensimmäinen Paavalin Eurooppaan perustama seurakunta. Se muodostui enimmäkseen pakanakristityistä, koska Filippissä ei ollut ilmeisesti montakaan juutalaista. Paavalin kirjeestä filippiläisille on tulkittu, että seurakunta oli melko yhtenäinen. Vaikka hän kannustaakin kirjeessä kahta seurakunnan naisjäsentä, Euodia ja Syntyke, pyrkimään yksimielisyyteen (Fil. 4:3), filippiläisten keskuudessa ei uskota olevan erityisiä erimielisyyksiä. Heidän uskotaan kuitenkin kärsineen seurakunnan ulkopuolelta tulevasta vastustuksesta, joka aiheutti heille kärsimystä (Fil. 1:28–29). Vastustajista mainitaankin kirjeessä useampaan kertaan (Fil. 1:15–18a; 1:27–30; 3:2; 3:18–19).¹⁶⁸

Filippissä ei vaikuttanut olevan myöskään mitään vakavaa opillista kriisiä. Toisin kuin muissa Paavalin kirjeissä, Filippiläiskirjeessä hän ei puolusta omaan tehtäväänsä apostolina eikä hän perehdy syvällisesti mihinkään teologiseen kysymykseen. Paavali varoittaa kuitenkin jakeessa 3:2 seurakuntalaisia vääristä opettajista, joiden uskotaan olleen juutalaistaustaisia kristittyjä: ”Varokaa noita koiria, noita kelvottomia työntekijöitä, noita pilalle leikattuja!”¹⁶⁹ Tavalla tai toisella seurakuntaa uhkaavat opit liittyivät oleellisesti siihen, miten Paavalin mukaan tulisi elää evankeliumin mukaista elämää. Tästä syystä hän viittaa kirjeessään Kristukseen, apostolitovereihinsa sekä omaan toimintaansa esimerkkeinä oikeanlaisesta kristillisestä elämästä.¹⁷⁰ Sergio Rosell Nebredan mukaan Paavali saattoi viitata myös Rooman imperiumin arvomaailmaan, joka oli monin tavoin ristiriidassa kristillisten arvojen kanssa.¹⁷¹

¹⁶⁸ Fowl 2005, 10–11.

¹⁶⁹ Fowl 2005, 10–11.

¹⁷⁰ Osiek 2000, 15.

¹⁷¹ Rosell Nebreda 2011, 30.

Oakes mukaan Filippin seurakunta oli kaupunkikeskeinen seurakunta, joka muodostui jäsenistä, jotka olivat olleen Paavalin tai hänen käännyttäistensä tavoitettavissa. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että seurakuntaan kuului todennäköisesti ihmisiä, jotka liikkuvat paljon Filippin keskustassa, kuten käsityöläisiä, palvelusväkeä, orjia ja kerjäläisiä. Lisäksi sanoma Jeesuksesta vetosi mahdollisesti maahanmuuttajiin sekä niihin, jotka olivat jo aikaisemmin olleet kiinnostuneita juutalaisuudesta. Paavalin tavoittamattomissa olivat Oakesin mukaan muun muassa maanviljelijät perheineen ja työväestöineen, jotka asuivat kaupungin ulkopuolella sekä eliitti, jotka todennäköisesti olivat lojaaleja perinteisille uskonnoille.¹⁷² Davorin Peterlinin sosiaalitieteisiin pohjautuva väitöskirja tukee näitä oletuksia. Lisäksi Peterlin uskoo, että seurakuntaan kuului myös hieman parempaan tuloluokkaan kuuluvia jäseniä, kuten sotaveteraaneja, keisarillista hallintohenkilöstöä ja ulkomaisia kauppiaita.¹⁷³

Uudessa testamentissa mainitaan usein naiset Filippistä puhuttaessa. Heillä arvellaankin olleen keskivertoa merkittävämpi aseman seurakunnassa verrattuna muihin kreikkalais-roomalaisiin seurakuntiin. Edellä mainittujen Euodian ja Syntyken esimerkiksi uskotaan toimineen seurakunnassa merkittävässä johtoasemassa. Tämän lisäksi varakkailla naisilla ja leskillä oli seurakunnalle myös taloudellista merkitystä.¹⁷⁴ Riekkisen ja Kuulan mukaan seurakunnan ensimmäinen kastettu jäsen Lydia, varakas purppuranmyyntiketjun johtajatar, sponsoroi seurakuntaa. Edellä mainittujen naisten lisäksi Filippin seurakuntalaisista mainitaan nimeltä Uudessa testamentissa ainoastaan Epafroditus (Fil. 2:25; 4:18) ja Clemens (Fil. 4:3).¹⁷⁵

2.1.4 Paavalin suhde Filippiin

Paavali vieraili Filippin kaupungissa lähetysmatkallaan. Hän kävi Filippissä ensimmäisen kerran noin vuonna 48–49 jaa. ja perusti sinne kristillisen seurakunnan. Apostolien tekojen 20:5–6 mukaan hän kävi siellä vielä myöhemminkin.¹⁷⁶

¹⁷² Oakes 2001, 55–59.

¹⁷³ Peterlin 1995, 169–170.

¹⁷⁴ Fee 1995, 26–27.

¹⁷⁵ Riekkinen & Kuula 2002, 141. Cousar (2009, 6) huomauttaa, että kaikki edellä mainitut nimet ovat kreikkalais-roomalaisia, joka tukee näkemystä, ettei seurakunnassa ollut juurikaan juutalaisia.

¹⁷⁶ Fee 1995, 26–27.

Apostolien teoissa 16:6–40 kerrotaan Paavalin ensimmäisestä matkasta Filippiin. Hän oli seuruneen suunnitellut matkaavansa Bityniaan, mutta Jeesuksen Henki ei sallinut heidän mennä sinne. Sen sijaan Paavali näki yöllä unta, jossa makedonialainen mies pyysi häntä tulemaan heidän avukseen. Niinpä he lähtivät Makedoniaan ja suuntasivat askeleensa Filippiin, joka oli ensimmäinen kaupunki alueella. He julistivat siellä evankeliumia ja monet kääntyivät kristityiksi, esimerkiksi edellä mainittu Lydia-niminen varakas nainen. Lydia majoitti matkalaiset kotiinsa ja ositti heille suurta vieraanvaraisuutta.

Paavali seuruneen ajautui kuitenkin nopeasti vaikeuksiin Filippissä. Apostolien tekojen 16:16–24 kerrotaan Paavalin karkottaneen tietäjähengen orjatytöstä, ja orjan omistajat ja muut paikalliset suuttuivat tästä. Paavali ja Silas ruoskittiin ja vangittiin. Heidät vapautettiin myöhemmin, mutta heidän pyydettiin kuitenkin lähtevän pois kaupungista. Ristiriitojen kerrotaan johtuneen erityisesti Paavalin ja hänen matkakumppaneiden juutalaisesta taustasta, joka ei filippiiläisten mielestä sopinut yhteen heidän roomalaisten arvojensa kanssa.¹⁷⁷

Neljän luvun mittainen Filippiäiskirje on luonteeltaan lämmin ja kannustava. Useista kirjeen yksityiskohdista voidaan päätellä, että Paavalilla oli läheinen kiintymyssuhde Filippin kristittyjen kanssa. Paavali esimerkiksi puhuttelee heitä kehuja ja kunnioittavasti, ja pitää heitä vertaisinaan, kuin perheenjäseninä. Seurakuntalaisten kiintymystä osoittaa esimerkiksi se, että he olivat alusta asti tukeneet Paavalia rahallisesti ja lähettivät oman jäsenensä, Epafrodituksen, auttamaan Paavalia, kun hän oli vangittuna (Fil. 2:25–30).¹⁷⁸ Paavalin luottamusta filippiiläisiin osoittaa se, että hän on valmis ottamaan heiltä vastaan rahallista avustusta, toisin kuin muilta seurakunnilta.¹⁷⁹

2.2 Kirje filippiiläisille

2.2.1 Kirjeen lajityyppi ja sanoma

Filippiäiskirjettä kutsutaan usein ystävyyskirjeeksi, koska se muistuttaa rakenteeltaan perinteistä antiikin ajan ystävyyskirjettä. Siinä muun muassa osoitetaan kiintymystä (1:8; 4:1), yhteenkuuluvuutta (2:2; 4:2), kumppanuutta (1:5, 7; 4:15), jakamista ja välittämistä (1:30; 2:17–18) sekä kaipuuta (1:25–

¹⁷⁷ Bruce 1988, 310–315.

¹⁷⁸ Cassidy 2001, 163–164.

¹⁷⁹ Nikki 2018, 40.

27).¹⁸⁰ Se ei ole myöskään muiden Paavalin kirjeiden tapaan ”isällinen”, vaan hän puhuttelee filippiiläisiä kirjeessään kuin vertaisiaan.¹⁸¹ Se ei kuitenkaan vastaa täysin perinteistä antiikin ajan ystävyyskirjettä ja tästä syystä myös muita teorioita on esitetty. Ben Witherington III esimerkiksi pitää kirjettä enemmänkin perhekirjeenä, koska siitä hänen mukaansa puuttuu ystävyyskirjeille tyypillinen sanasto: sen sijaan, että Paavali kutsuisi filippiiläisiä ystävikseen, hän kutsuu heitä siskoikseen ja veljikkeen.¹⁸² Perhekirjeiden tarkoituksena oli vaihtaa tietoa ja kuulumisia sekä lujittaa jäsenten keskinäistä suhdetta. Heikkoutena tälle luokittelulle on kuitenkin se, että Paavalin kirjeessä filippiiläisille on myös moraalista ja teologista opetusta, joka ei kuulunut perinteisiin perhekirjeisiin.¹⁸³ Nikki kiteyttää keskustelun onnistuneesti toteamalla, että vaikka kirjeen lajityypistä ei päästäisikään yksimielisyyteen, Paavalin kielenkäytöstä voidaan kuitenkin aistia, että hänen ja filippiiläisten suhde oli kirjeen kirjoittamisen aikaan moitteeton.¹⁸⁴

Kirjettä kutsutaan usein myös ilon kirjeeksi. Sana mainitaankin siellä lukuisia kertoja, vaikka kirje on todennäköisesti kirjoitettu vankeudesta. Ilo huokuu kirjeestä huolimatta Paavalin kärsimyksistä ja huolista. Kirje on muutamia yksittäisiä jakeita lukuun ottamatta myönteinen, kannustava ja huokuu kiitollisuutta.¹⁸⁵ Ilon lisäksi kirjeessä korostetaan myös jakamista, uskollisuutta, kestävyyttä sekä oikean ja väärän erottamiskykyä.¹⁸⁶ Myös nöyryyden ja palvelualttiuden uskotaan olevan kantavia teemoja Filippiiläiskirjeessä. Nöyryyden korostaminen käy ilmi muun muassa siinä, että Paavali ei käytä kirjeessä itsestään arvonimeä apostoli, vaan Kristuksen orja. Huomionarvoista on se, että kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa nöyryyttä ei suinkaan pidetty tavoiteltavana ominaisuutena, vaan nöyryys oli ihmisarvoa alentavaa.¹⁸⁷ Stephen Fowlin mukaan eräs kirjeen tavoitteista valmistaa lukijat ymmärtämään ja elämään Kristus-keskeistä elämää ja opettaa siihen tarvittavia tapoja ja taitoja.¹⁸⁸ Käytöksen ja identiteetin suhdetta korostetaan tuomalla esiin, että kristittyjen

¹⁸⁰ Osborne 2017, 8.

¹⁸¹ Fowl 2005, 8–9

¹⁸² Witherington III 2011, 14

¹⁸³ Fowl 1998, 141.

¹⁸⁴ Nikki 2018, 40.

¹⁸⁵ Osiek 2000, 31.

¹⁸⁶ Osiek 2000, 19.

¹⁸⁷ Nikolainen 1985, 111, 119.

¹⁸⁸ Fowl 2005, 11.

taivaallinen kansalaisuus edellyttää heiltä tietynlaista muista poikkeavaa käyttäytymistä.¹⁸⁹

Kirjeen on perinteisesti tulkittu olevan kiitoskirje filippiiläisille heidän lähettämästään rahalahjastaan Epafrodituksen välityksessä (Fil. 1:3; 4:10–20).¹⁹⁰ Richard Cassidy uskookin kiitollisuuden osoittamisen olleen yksi kirjeen kirjoittamisen pääsyistä. Toinen syy hänen mukaansa lienee ollut kannustaa kahta seurakunnan merkittävässä asemassa olevaa naisjäsentä, Euodiaa ja Syntykeä, sopimaan erimielisyytensä. Kolmas syy kirjeen kirjoittamiselle oli varoittaa seurakuntalaisia uskomasta niitä, jotka kehottivat noudattamaan juutalaisen lain määräyksiä, esimerkiksi ympärileikkausta. Neljäntenä hän halusi ilmeisesti valmistaa filippiiläisiä tulevaan tuomioonsa. Näiden lisäksi Cassidy uskoo Paavalilla olleen myös imperiuminvastaista sanomaa välitettävänään Filippiin kristityille.¹⁹¹ Joseph A. Marchalin mielestä koko Filippiiläiskirjeestä huokuu Paavalin vahva halu käsitellä ja muokata filippiiläisten tiettyjä ennakkokäsityksiä, olettamuksia ja näkökulmia.¹⁹²

Tutkijat ovat eri mieltä siitä, miten paljon Paavalin kirjeistä yleisesti löytyy imperiuminvastaista sanomaa. Esimerkiksi Elliotin mukaan kaikki Paavalin teksti on poliittissävyytteistä. Tämä käy ilmi muun muassa Paavalin sanavalinnoista, jotka ovat usein lainattu imperiaalisesta kielenkäytöstä.¹⁹³ Myös Marchalin mielestä Paavalin tekstiä tulisi tulkita poliittisena tekstinä, ei uskonnollisena tai juutalaisvastaisena.¹⁹⁴ Michael Bird puolestaan on sitä mieltä, että Paavalilla tuskin oli aikaa tai mielenkiintoa paneutua poliittiseen aktivismiin, koska hän oli keskittynyt perustamaan seurakuntia ja selvittämään kristittyjen ja juutalaisten tulehtuneita välejä. Lisäksi hänen mukaansa Paavalin sanavalinnat on lainattu suoraan Septuagintasta, ei Rooman sossuskonnollisesta kielenkäytöstä. Kaiken kukkuraksi Bird tuo vielä esiin seikan, joka vesittää monien tutkijoiden mielestä imperiumikritiikin soveltamista Paavalin teksteihin, eli sen, että Paavali itse kehottaa alistumaan esivallalle ja kunnioittamaan keisaria (Room. 13). Minun mielestäni molemmat näkemykset ovat perusteltuja, eivätkä ne poissulje toisiaan.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Osiek 2000, 31. Ks. mm. Fil 1:27–30.

¹⁹⁰ Hellerman 2015, 4.

¹⁹¹ Cassidy 2001, 163–164.

¹⁹² Marchal 2017, 3.

¹⁹³ Elliot 2008, 99.

¹⁹⁴ Marchal 2008, 37.

¹⁹⁵ Bird 2013, 148–149.

2.2.2 Kirjeen alkuperä

Filippiläiskirje lukeutuu niihin UT:n kirjeisiin, joita pidetään melko varmasti Paavalin kirjoittamana. Poikkeuksena on Fil. 2:6–11 jakso, jonka alkuperästä ei ole varmuutta eikä yksimielisyyttä. Myöskään kirjeen kirjoittamispaikasta ja -ajankohdasta ei ole selvyyttä. Tämä tuokin lisähaastetta kirjeen tulkitsemiseen, koska kirjoittajan sanat voivat saada erilaisen vivahteen riippuen siitä, onko kirje kirjoitettu uran alku- vai loppupuolella. Esimerkiksi kun Paavali jakeessa 2:23 mainitsee odottavansa ”miten hänen itsensä käy”, sen on perinteisesti ajateltu viittaavaan hänen tulevaan kuolemantuomioon, joka seurasi Rooman vankeutta.¹⁹⁶

Paavali kirjoitti kirjeen omien sanojensa mukaan vankeudesta, vaikkakaan hän ei kerro tarkalleen, missä oli vangittuna. Perinteisesti on päätelty, että hän oli todennäköisimmin vangittuna Roomassa. Paavali viittaa kirjeessä keisarilliseen henkivartiostoon (lat. *praetorium*, kr. *πραιτώριον*) sekä uskoviin, jotka olivat keisarin palveluskunnassa. Muissa kaupungeissa kuin Roomassa ei todistettavasti ole ollut keisarin henkivartiostoa. Lisäksi Filippiläiskirjeestä käy ilmi, että viesti on kulkenut Paavalin ja filippiläisten välillä useamman kerran vankeuden aikana, jonka vuoksi vankeuden on täytynyt olla melko pitkä. Apostolien teoissa Paavalin kerrotaan olleen Roomassa pitkässä vankeudessa.¹⁹⁷ Teorian hankaluutena on kuitenkin se, että Rooma sijaitsee kaukana Filippistä, jolloin aktiivinen kirjeenvaihto filippiläisten kanssa ei olisi ollut kovin helppoa, vaikkakin mahdollista.¹⁹⁸

Fowl muistuttaa Paavalin sanoista (2 Kor. 11:23), joiden mukaan hän on ollut lukuisia kertoja vangittuna, joten kirjeen kirjoittamispaikka voi hyvin olla jokin muukin. Muun muassa Kesareaa ja Efesosta on pidetty mahdollisina vangitsemispaikkoina.¹⁹⁹ Kesarean vankeus sijoittuu myös Paavalin uran loppupuolelle, joten monet seikat, jotka puoltavat Roomaa kirjoituspaikkana, soveltuvat myös Kesareaan. Myös Kesareassa Paavalin tiedetään olleen

¹⁹⁶ Peterlin 1995, 10.

¹⁹⁷ Nikolainen (1985, 109) huomauttaa, että Filippiläiskirjettä lukiessa herää väistämättä ajatus, että Filippin seurakunnan perustamisen ja kirjeen kirjoittamisen välillä on kulunut pitkä aika, muun muassa siksi, että Paavali arvioi kirjeessä elämänsä ja palvelustyötänsä.

¹⁹⁸ Kuula 2001, 113. Mm. Fowl (2005, 9), Kuula (2001, 113), Peterlin (1995, 11) ja Nikolainen (1985, 109) kannattavat Roomaa Filippiläiskirjeen kirjoittamispaikkana.

¹⁹⁹ Fowl 2005, 9. Myös Korinttia on ehdotettu vaihtoehdoksi, mutta se ei ole saanut juurikaan kannatusta.

pitkähkössä tutkimusvankeudessa (Ap. t. 24:27) ja siellä toimi myös Herodeksen henkivartiostoa. Nina Nikki huomauttaa, että Kesarean henkivartiostosta käytettiin myös sanaa *πραιτώριον* (Ap. t. 23:35). Nikin mukaan Kesarea soveltuisi jopa Roomaa paremmin kirjeen kirjoituspaikaksi, koska tällöin ei olisi ristiriitaa Paavalin tulevaisuudensuunnitelmien osalta. Paavali oli aikaisemmin kertonut suunnitelmistaan käydä Espanjassa, mutta Filippiiläiskirjeessä hän ilmoittaa myös suunnittelevansa matkaa Filippiin heti vankeudesta vapauduttuaan. Toisaalta Kesarean hankaluutena on se, että matka sieltä Filippiin on jopa pidempi kuin Roomasta Filippiin.²⁰⁰

Efesoksesta oli lyhyin matka Filippiin, joten se olisi sijaintinsa puolesta ollut loogisin vaihtoehto kirjeenvaihdolle. Tästä syystä monet tutkijat tukevatkin tätä vaihtoehtoa. Näkemystä tukee myös se, että Paavalin tiedetään viettäneen Efesosessa lähes kolme vuotta (Ap. t. 19:8, 10; 20:31). Efesos-teorian tekee hankalaksi kuitenkin se, että siellä Paavalin ei tiedetä olleen vangittuna ainakaan pitkää ajanjaksoa.²⁰¹

Kirjeen kirjoittamispaikka on oleellisesti sidoksista sen kirjoittamisajankohtaan. Mikäli kirjeen kirjoittamispaikka oli Rooma, se olisi kirjoitettu noin vuosina 60–62, ja tällöin se lukeutuisi Paavalin myöhäisimpiin kirjeisiin. Efesoksesta lähetettynä se sijoittuisi noin vuosiin 54–57 ja Kesareasta noin vuosiin 59–61.²⁰² Todennäköisimpinä vaihtoehtoina pidän Roomaa, koska se vastaa mielestäni parhaiten Paavalin kuvausta ja sieltä oli kohtuullinen matka Filippiin. Lisäksi pidän vahvana perusteena sitä, että traditio puoltaa Roomaa. Näin ollen kirje olisi kirjoitettu vuosina 60–62. Tuolloin Rooman valtakunnassa elettiin keisari Neron valtakautta.

2.2.3 Kirjeen yhtenäisyys

Kysymys Filippiiläiskirjeen kokoonpanosta on aiheuttanut myös erimielisyyttä. Ei voida varmuudella sanoa, muodostuuko Filippiiläiskirje yhtenäisestä Paavalin kirjoittamasta kirjeestä, vai onko se koottu kahdesta, kolmesta tai jopa useammasta, joko Paavalin tai useamman henkilön kirjoittamasta erillisestä

²⁰⁰ Nikki 2018, 76–77. Nikki esittää kattavan tiivistelmän suosituimmista vaihtoehdoista. Aihetta käsittelee perusteellisesti myös mm. Hawthorne (1983). Sekä Nikki että Hawthorne kannattavat Kesareaa Filippiiläiskirjeen todennäköisimpänä kirjoittamispaikkana.

²⁰¹ Thielman 1995, 19. Mm. Koester (2009, 52), Reumann (2008, 14), Osiek (2000, 30) ja Thielman (1995, 19) kannattavat Efesosta kirjeen kirjoittamispaikkana.

²⁰² Peterlin 1995, 10–11.

kirjeestä. Kirjeen yhtenäisyyttä epäillään muun muassa siksi, että sen sävyssä ja sisällössä on havaittavissa äkillisiä muutoksia – esimerkiksi ilo muuttuu yllättäen harhaopettajien torumiseen.²⁰³ Toiseksi sekä jakeessa 3:1 että 4:8 käytetään sanaa, joista voisi ymmärtää, että kirje on loppumassa: Τὸ λoιπόν ‘*lopuksi, vielä sitten*’. Tästä on päätelty, että jakeet olisivat alun perin kuuluneet eri kirjeisiin.²⁰⁴

Toisaalta Hellerman huomauttaa, että jos Filippiläiskirje on koottu useasta erillisestä kirjeestä, miksi lopullisen teoksen laatija ei ole poistanut siitä hankalantuntuja liitossanoja ja siirtymäkohtia, ja tehnyt tekstistä sulavampaa.²⁰⁵ Kuten edellä mainittiin, harvat tutkijat kuitenkaan kiistävät sitä, etteikö kirje olisi Paavali omaa tuotosta. Lisäksi vahvimmin tutkijat kannattavat näkemystä, jonka mukaan kirje olisi joko yhtenäinen tai koottu korkeintaan kahdesta tai kolmesta Paavalin kirjoittamasta kirjeestä.²⁰⁶ Erityisesti viimeaikaisissa tutkimuksissa kannatetaan kirjeen yhtenäisyyttä, kuten Hellermanin, Nikin sekä Grant R. Orbornen tutkimuksissa.

Kirjeen kokoonpano ei ole tämän tutkimuksen kannalta täysin yhdentekevä kysymys, vaikka se ei olekaan lopputuloksen kannalta ratkaisevassa asemassa. Aihe on oleellinen, koska jokainen tutkinnan kohteena oleva yksikkö tulee tulkita sekä lähikontekstissa että laajemmassa kontekstissaan. Näin ollen myös Fil. 2:6–11 tulisi tulkita siinä asiayhteydessä, jossa Paavali sen tarkoitti. Jos kirje on koottua useasta pienemmästä kirjeestä, jakso tulisi tulkita osana sitä kirjetä, johon se alun perin kuului.²⁰⁸ Koska kirjeen yhtenäisyydestä ei ole kuitenkaan tutkijoiden keskuudessa yksimielisyyttä eikä edes enemmistömielipidettä, pitäydyn tässä tutkimuksessa kanoniseen muotoon, eli oletan kirjeen olleen yhtenäinen.²⁰⁹

²⁰³ Nikolainen 1985, 109.

²⁰⁴ Fowl 2005, 8.

²⁰⁵ Hellerman 2015, 3.

²⁰⁶ Fowl 2005, 8.

²⁰⁸ Fowlin kolmijakoisen mallin mukaan kirjeeseen C, johon sisältyvät jakeet 1:1–3:1a (Fowl 1996, 8).

²⁰⁹ Ks. kattava tiivistelmä eri teorioista mm. teoksesta Koperski 1996, 69–70.

3 Carmen Christi – Filippiläiskirje 2:6–11

Filippiläiskirjeen jakeet 2:6–11 muodostavat kiistatta erään Uuden testamentin tutkituimmista jaksoista. Jakeista on kirjoitettu lukematon määrä monografioita ja kommentaareja. Muun muassa uskonnon, historian ja kielitieteen asiantuntijat ovat vuosisatojen kuluessa analysoineet jakson sanat varmasti lähes jokaisesta mahdollisesta näkökulmasta. Koska se on teemaltaan kristologinen, se on ollut tärkeä kristityille jo hyvin varhaisista ajoista alkaen. Muutama riviin on onnistuttu kiteyttämään koko kristillisen uskon ydin ja sillä on ollut vaikutusta jopa kristinuskon opin muokkautumiseen. Jakson on perinteisesti tulkittu kuvailevan Jeesuksen pre-eksistenssiä, inkarnaatiota, ristinkuolemaa sekä korottamista kaiken herraksi. Erityisesti viimeisinä vuosikymmeninä on kuitenkin esitetty myös muunkinlaisia teorioita.²¹⁰

Jaksoa on tarkasteltu ja tulkittu varhaiskristillisistä ajoista alkaen, ja yhä se houkuttelee tulkitsijoita tarttumaan haasteeseen. Raamatun lukijoita on kiehtonut se, mitä siinä sanotaan Jeesuksesta ja miten se on sanottu. Jakson tutkimisesta tekee mielenkiintoisen muun muassa se, että tutkijat eivät ole juuri mistään sen tulkintaan liittyvästä seikasta yksimielisiä. Eriäviä mielipiteitä löytyy esimerkiksi sen alkuperästä, kirjoittajasta, sanomasta, sanamuodoista ja kirjallisuuslajista.²¹¹ Tässä luvussa käsitelen Fil. 2:6–11 lajityyppiä, alkuperää sekä sanomaa ja sisältöä.

3.1 Jakson lajityyppi

Se edustaako Fil. 2:6–11 lajityypiltään eli genreltään runoutta vai proosaa, on jakanut asiantuntijoiden mielipiteitä jo pitkään. Kysymys on jakson tulkinnan kannalta oleellinen monestakin syystä. Mainitsen niistä muutaman: Ensinnäkin lajityypeistä voidaan päätellä paljon jakson alkuperästä, eli siitä kuka on jakson kirjoittanut ja mistä ajatukset siihen on saatu – esimerkiksi edustavatko ajatukset Paavalin vai jonkun häntä edeltäneen ajatuksia. Toiseksi jaksolla on ollut kristinuskon historiassa opillista arvoa. Lajityypin määrittäminen auttaa ymmärtämään, miten paljon jaksoa voidaan perustellusti tulkita opillisesti ja kenen opillisia näkökulmia se edustaa. Esimerkiksi, jos jakso edustaa runoutta, onko sanat valittu taiteellisista vai opillisista syistä. Lisäksi runoudella ja

²¹⁰ Thielman 1995, 109.

²¹¹ Peterlin 1995, 65.

proosalla oli erilainen tehtävä antiikin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa. Mutta minkä sanoman Paavali halusi jakson välityksellä viestittää?

Hymnit olivat runomaisia lauluja, joita sekä juutalaiset että kreikkalais-roomalaiset lauloivat jumalilleen. Hymni-termin lisäksi niitä kutsutaan hepreankielisessä raamatussa ja sen kreikankielisissä käännöksissä myös monella muulla nimellä, kuten psalmeiksi ja lauluiksi.²¹² Myös kreikkalais-roomalaisten jumalilleen suuntaamia hymnejä voitiin jaotella lukuisilla eri termeillä. Vanhan testamentin (VT) Psalmien kirja lieenee selkein esimerkki juutalaisten hymneistä. Se on kokoelma eri kirjoittajien, erilaisissa tilanteissa syntyneitä ja erilaisiin tilanteisiin tarkoitettuja hymnejä.²¹³ Myös kreikkalaisilla oli omat hymninsä erilaisiin tilanteisiin. Walter Burkertin mukaan hymnien laulaminen ja tanssiminen olivat erottamaton osa kreikkalaista jumalanpalvelusta.²¹⁴

Proosalla puolestaan tarkoitetaan tekstiä, jota ei jaeta säkeisiin eikä se noudata runomittaa. Huomattava osa raamatun tekstistä on näin ollen proosaa. Paavalin tekstitkin ovat muutamia yksittäisiä jaksoja lukuun ottamatta proosaa. Se on kuitenkin laaja käsite, joka pitää sisällään esimerkiksi asiatekstin ja kaunokirjallisuuden. Antiikin Kreikassa proosan alalajeja oli paljon enemmän kuin nykypäivän länsimaisessa proosassa.²¹⁵

Fil. 2:6–11 kirjallisuuslajin arvioimisen tekee haasteelliseksi se, että varhaiskristillisiä hymneistä ei ole paljoakaan tietoa ja vertailumateriaalia on vaikea löytää. UT:sta löytyy Fil. 2:6–11 lisäksi muutama muukin jaksio, joita pidetään hymneinä, esimerkiksi Kol. 1:15–20 ja 1. Tim. 3:16.²¹⁶ Lisäksi UT:sta löytyy epäsuoraa todistusaineistoa varhaiskristillisistä hymneistä: muun muassa Kol. 3:16; Ef. 5:19 ja 1. Kor. 14:26 kehoitetaan laulamaan Jumalalle psalmeja, ylistysvirsiä ja hengellisiä lauluja. Ilm. 5:8–14 kuvaillaan korotetun Kristuksen palvontaa esimerkiksi laulamalla Hänelle ylistyslauluja.²¹⁷

Kaanonin ulkopuolista teksteistä varhaisia mainintoja varhaiskristillisestä hymnien laulamisesta Jeesukselle tai Jumalalle löytyy myös muun muassa

²¹² Termejä käytetään usein lähes synonyymeinä, vaikkakin niissä saattaa olla pieniä vivahde-eroja. Collinsin (2002, 362) mukaan termi *psalmi* viittaa siihen, että niitä säestetään jousisoittimin, kun taas *hymni* korostaa laulun ylistyssisältöä.

²¹³ Collins 2002, 261–263.

²¹⁴ Burkert 1985, 102–103. Yhteistä sekä varhaiskristilliselle että muinaiskreikkalaiselle jumalanpalvelukselle oli se, että jumalille ei laulettu pelkästään perinteisiä lauluja, vaan kussakin tilanteessa saatettiin luoda uusi hymni. Burkertin (1985, 103) mukaan kreikkalaisten jumalien uskottiin suorastaan vaativan, että heidän ilokseen laadittiin tuoreita hymnejä!

²¹⁵ Cousar 2009, 52–53.

²¹⁶ Thielman 1995, 110.

²¹⁷ Collins 2002, 261.

Pliniuksen ja Tertullianuksen kirjoituksista.²¹⁸ Roomalainen hallitsija ja historioitsija Plinius nuorempi kirjoitti keisari Trajanukselle noin vuonna 111–112 kuvaillen, kuinka kristityt palvovat Jeesusta kuin jumalaa laulamalla hänelle hymnejä tiettynä päivänä ennen aamunkoittoa (lat. *carmenque Christo quasi deo*).²¹⁹ 200-luvulla Tertullianus kuvaili kristittyjen Agape-aterioita, joiden aikana läsnäolijat hänen mukaansa lauloivat Jumalalle lauluja. Tertullianuksen teksteistä käy ilmi, että pyhistä kirjoituksista löytyvien hymnien lisäksi läsnäolijat lauloivat Jumalalle myös itse laatimiaan hymnejä. Hymnien laulaminen vaikuttaakin olleen hyvin aktiivista varhaiskristillisyydessä.²²⁰

Ralph Martin esittelee muutaman tuntomerkin, joiden avulla varhaiskristillinen hymni voidaan mahdollisesti erottaa proosasta: Hymnin alussa on johdantomuodollisuuksia. Siinä käytetään rytmillistä tyyliä, epätavallista sanastoa, joka poikkeaa kyseistä jaksoa ympäröivästä tekstistä. Se sisältää teologisia käsitteitä, jotka on ilmaistu ylistävin tai liturgisin sanoin. Lisäksi jakso saattaa sijoittua tekstiympäristöön, joka viittaa kultilliseen toimintaan, kuten kasteeseen. Martin muistuttaa, että UT kirjoitettiin alun perin siksi, että sitä voitaisiin lukea seurakunnissa osana opetusta ja jumalanpalvelusta. Tästä syystä on hänen mukaansa mahdollista, että UT pitää sisällään varhaiskristillisiä hymnejä.²²¹

Fil. 2:6–11 jakso täyttää lähes kaikki edellä kuvatut hymnin piirteet: se alkaa relatiivipronominilla ὅς, se muodostuu kahdesta tasapainoisesta pääosiosta, sen kieli on ylevää ja rytmikästä, ja siinä voidaan asiantuntijoiden mukaan nähdä seemiläisille runoille tyypillistä parallelismia eli säekertoa. Lisäksi siinä esiintyy epätavallista sanastoa – kolme sen keskeisintä termiä eivät esiinny missään muualla UT:ssa (ἁρπαγμός, ὑπερυψώω ja καταχθόνιος).²²² Toisin sanoen jakso

²¹⁸ Collins 2002, 362–363.

²¹⁹ Martin 1967, 1–3. Koska Pliniuksen lausahdus ei kuvaile tarkasti, millaisesta toiminnasta oli kyse, tutkijat ovat päätyneet hyvin monenlaisiin johtopäätöksiin. Martin on kuitenkin sitä mieltä, että Plinius viittasi kirjeessään juuri Kristukselle laulettuihin hymneihin. Tätä näkemystä tukee muun muassa lausahduksen varhainen kommentaattori Tertullianus (Martin 1967, 2–3).

²²⁰ Collins 2002, 361–363. 300-luvulta alkaen on säilynyt huomattavasti enemmän kaanonin ulkopuolisia teoksia, joissa kuvaillaan kristittyjen jumalanpalvelusta. Esimerkiksi 300-luvun loppupuolelle sijoittuvassa ns. Egerian matkakertomuksissa kuvaillaan hyvin yksityiskohtaisesti Jerusalemin kristillisen seurakunnan jumalanpalveluksia ja teoksesta käy ilmi, että hymneillä, psalmeilla ja antifoneilla oli hyvin merkittävä asema seurakunnan kokoontumisissa (Wilkinson 1981, 3–5).

²²¹ Martin 1967, 18–19.

²²² Thielman 1995, 110.

vaikuttaa olevan itsenäinen ja eheä kokonaisuus, ja tämä yhtenäisyys pohjautuu siinä esiintyvään kielenkäyttöön ja rakenteeseen.²²³

Johannes Weiss kiinnitti huomion Fil. 2:6–11 runomaisuuteen jo 1800-luvun lopulla, mutta ajatuksen siitä, että kyseinen raamatunkohta olisi alun perin ollut hymni, esitti ensimmäisen kerran Ernst Lohmeyer vasta 1920-luvulla.²²⁴ Lohmeyerin teoksen julkaisusta lähtien viime vuosikymmeniin asti tutkijat ovat olleetkin lähes yksimielisiä siitä, että Fil. 2:6–11 on joko varhaiskristillinen hymni, psalmi tai laulu, jonka alkuperää ei ainakaan toistaiseksi tunneta.²²⁵ Suuri osa raamatunkäännöksistäkin, kuten Nestle Alandin kreikankieliset editiot sekä vuoden 1992 kirkkoraamattu tukee jakson runollista taustaa erottamalla jakeet 6–11 omaksi kokonaisuudekseen muusta kirjeestä.²²⁶ Yksimielisyyttä ei ole kuitenkaan löytynyt siitä, millainen rakenne sillä on ollut: millaisista säkeistöistä se on muodostunut ja mille tavuille asettaa paino. Erimielisyyttä on myös siitä, kuuluvatko kaikki osat hymnin alkuperäiseen muotoon vai onko Paavali lisännyt siihen osia, esimerkiksi jakeen 8 viimeiset sanat ”ristinkuolemaan asti”.²²⁷

Kaikki tutkijat eivät kuitenkaan usko, että Fil. 2:6–11 oli alkujaan hymni. Frank Thielman esimerkiksi huomauttaa, että jos jakso oli varhaiskristillinen hymni, miksi kukaan varhaiskristillisestä kreikkalais- tai seemiläistaustaisista kommentaattoreista ei huomannut sitä! Ajatus on vasta runsaan sadan vuoden ikäinen.²²⁸ Gordon D. Feeen mukaan Fil. 2:6–11 puuttuu sellainen rytmi ja muoto, jota edellytetään hymniltä. Lisäksi jakson rivit ovat Feeen mukaan aivan liian epäsäännöllisiä ollakseen seemiläistä runoutta. Vaikka jakso alkaakin relatiivipronominilla ὅς, se viittaa jakeen 5 sanoihin Χριστῷ Ἰησοῦ. Näin ollen jakso ei ole itsenäinen, kuten Kol. 1:15 ja 1.Tim. 3:16.²²⁹

Myös Adela Yarbro Collins on tuonut esiin näkemyksen, että Fil. 2:6–11 ei täytä kreikkalais-roomalaisen runouden kriteerejä. Mutta jos jakso on alun perin kirjoitettu arameaksi, Collinsin mukaan sitä voidaan pitää hymninä sanan laveassa merkityksessä. Näin ollen siitä puuttuisi kreikkalais-roomalaisille runoille

²²³ Fee 1992, 30–31.

²²⁴ Martin 1967, 24–26; Lohmeyer 1928, 7.

²²⁵ Fee 1992, 30–31. Vaikka vaikuttaakin todennäköiseltä, että kristittyjen jumalanpalveluksiin kuului jo varhaisessa vaiheessa hymnien laulaminen Jeesukselle ja Jumalalle, on vaikea päätellä, millaisia kyseiset hymnit olivat. Fil 2:6–11 runomaisia ominaisuuksia on analysoitu paljon erityisesti sen jälkeen, kun Lohmeyer esitti oman näkemyksensä jakson runomaisista ominaisuuksista. Mutta varhaiskristillisen vertailumateriaalin puutuessa, sitä on pyritty arvioimaan joko kreikkalais-roomalaisen tai seemiläisen runouden kriteerien pohjalta (Brown 1998, 20–23).

²²⁶ Reumann 2008, 333.

²²⁷ Brown 1998, 20–23.

²²⁸ Thielman 1995, 111.

²²⁹ Fee 1992, 31–32.

tyypillinen runomitta ja se muistuttaisi siten Vanhan testamentin psalmeja. Toisin kuin Fee, Collins uskoo jakson täyttävän hyvin seemiläisen runouden kriteerit: Täsmällisen runomitan sijaan seemiläisissä psalmeissa ja hymneissä säännönmukaisuutta luodaan äänteiden, sanaston, kieliopin ja lauseenrakenteiden välityksellä. Tunnusomaista niille oli metaforien, symbolisten ilmaisujen ja tiettyjen teemojen käyttö. Tärkeimpänä yhtäläisyytenä Fil. 2:6–11 ja hepreankielisen raamatun välillä hän mainitsee kuitenkin fraasien ja lauseiden väliset synonyymiset, antiteettiset sekä klimaktiset vuorovaikutussuhteet, eli parallelismin.²³⁰

Moni tutkija on tullut viime vuosikymmeninä siihen johtopäätökseen, että jakso ei edes tavoittele runomittaa, vaan sen uskotaan olevan enemmänkin joko rytmillistä tai runomaista proosaa. Tämä ajatusta tukee muun muassa se, että jakso on luonteeltaan kerronnallinen: se etenee vaihe vaiheelta kuvaillen Jeesuksen elämäkertomusta.²³¹ Ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisella runoudella ja proosalla oli yhteisiä piirteitä, mutta niitä ei saanut kuitenkaan sekoittaa keskenään. Proosassa oli tärkeää, että lauseessa oli oikea määrä pitkiä ja lyhkäisiä tavuja – sanapainolla sen sijaan ei ollut merkitystä.²³² Muun muassa Fee ja Gundry kannattavat näkemystä, että jakso on Paavalin itse tuottamaa lyyristä proosaa.²³³ Collins tukee Feen ja Gundryn väitettä, mutta tarkentaa, että kyseessä voisi enemmänkin olla rytmillinen proosa – joko proosahymni tai kenties enkomion eli ylistyspuhe.²³⁴ Myös Hellermanin, Marchalin ja Smitin mielestä jaksoa tulisi tarkastella ensisijaisesti enkomionina: se ylistää tiettyä yksilöä kuvailemalla hänen alkuperäänsä, tekojaan ja lopputulemaa käyttäen hyödykseen rytmiikkaa ja parallelismia.²³⁵ Marchalin mielestä jakso Fil 2:6–11 muistuttaa ylistyspuheita, joita kreikkalais-roomalaiset ovat laatineet sekä myyttisten hahmojen, kuten Herkuleksen, tai historiallisten henkilöiden, kuten Aleksanteri Suuren tai keisari Caligulan ja Neron kunniaksi. Myös jumalattaria, kuten

²³⁰ Collins 2002, 364–365. Gundry (1994, 288) esittää hyvin yksityiskohtaisen analyysin jakson parallelismista. Synonyyminen tarkoittaa samaa merkitsevää, antiteettinen vastakohtaista ja klimaksinen huipentuvaa säkertoa (*The Princeton Handbook of Poetic Terms*).

²³¹ Cousar 2009, 52–53.

²³² Steele 1990, 71. Aristoteleen (*Rhetoric*, Book III) mukaan hyvän proosan tunnusmerkki on rytmi. Retoriikan näkökulmasta proosarytmin avulla kuulijalle jää sanoma paremmin mieleen, mutta proosateksti on kuitenkin uskottavampaa kuin runous.

²³³ Fee 1992, 30–31; Gundry 1994, 288. Lyyrinen proosa (engl. *exalted prose*) on proosan alalaji, joka on sekoitus runoutta ja kertomakirjallisuutta. Tunnusomaista lyyrisessä proosassa on se, että lauseiden lopussa on loppusointua ja lauseiden kesken on äänteellistä parallelismia. Nämä ominaisuudet puuttuvat jakeista Fil 2:6–11 (Collins 2002, 368).

²³⁴ Collinsin mukaan näitä kolmea voi olla vaikea erottaa toisistaan (2002, 370).

²³⁵ Hellerman 2015, 106; Marchal 2017, 21; Smit 2013, 87.

kreikkalaista jumalatarta Demeteriä, egyptiläistä Isistä ja mesopotamialaista Inannaa on ylistetty samankaltaisen kaavan mukaisesti.²³⁶ Mikäli jakso on enkomion, se herättää Collinsin mukaan kiehtovia kysymyksiä jakeiden Fil. 2:6–11 tarkoituserästä.²³⁷

Antiikin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa tärkeä osa jumalanpalvelusta oli proosahymnien ja ylistyspuheiden laatiminen jumalille. Niiden tavoitteena oli tehdä jumalien – ja myöhemmin keisarin – voimaa, aikaansaannoksia ja hyviä tekoja laajasti tunnetuksi. Tätä tehtävää varten oli asetettu omat viranhaltijat, θεολόγοι, jotka hallitsivat puheita koskevat yksityiskohtaiset säännöt. Ennen pitkää tämä virka laajennettiin palvelemaan myös keisarikulttia. Näitä viranhaltijoita oli eri puolilla Rooman valtakuntaa, niin Filippissä kuin muissakin Paavalin kirjeistä tutuissa kaupungeissa. Näin ollen on todennäköistä, että keisarille kirjoitetut proosahymnit ja ylistyspuheet olivat tuttuja sekä filippiläisille että Paavalille.²³⁸

3.2 Jakson alkuperä

Kysymys jakson alkuperästä liittyy tiiviisti edellä käsiteltyyn lajityyppiin. Fil. 2:6–11 alkuperää ei siis tunneta. Mikäli kysymyksessä on hymni, jakson alkuperälle on olemassa huomattavasti enemmän vaihtoehtoja. Proosana se on melko varmasti kirjeen kirjoittajan, eli oletettavasti Paavalin, omaa tekstiä. Cassidy ehdottaa kolmea vaihtoehtoa jakson alkuperälle: Ensinnäkin sen on voinut kirjoittaa tuntematon henkilö, jota Paavali lainaa. Toiseksi Paavali on voinut itse kirjoittaa jakson jo aikaisemmin esimerkiksi liturgiseen tarkoitukseen. Kolmanneksi Paavali saattoi laatia sen kirjoittaessaan kirjettä filippiläisille.²³⁹

Jos hymnin alkuperää etsitään Paavaliala edeltävästä tuntemattomasta lähteestä, vaihtoehtoja on lukemattomia. Reumann on koonnut kattavan luettelon niistä vaihtoehtoista, joilla on laajempaa kannatusta tutkijoiden keskuudessa. Hymnin alkuperäksi on ehdotettu muun muassa iranilaista zarathustralaisuutta, hellenististä esikristillistä gnostilaisuutta ja kreikkalais-roomalaista maailmaa. Eniten kannatusta on saanut kuitenkin se, että hymnin alkuperä olisi joko juutalaisuudessa tai varhaiskristillisyydessä.²⁴⁰

²³⁶ Marchal 2017, 21–22.

²³⁷ Collins 2002, 369.

²³⁸ Collins 2002, 369–372.

²³⁹ Cassidy 2001, 179.

²⁴⁰ Reumann 2008, 335–338.

Lohmeyer ehdotti, että jakson kirjoittajan on täytynyt olla äidinkieleltään seemiläinen, vaikka se onkin kirjoitettu kreikaksi. Hän perusteli väitettään esimerkiksi sillä, että jakso sisältää kielenkäyttöä ja tyylliseikkoja, jotka eivät sovi kreikan kieleen. Se sisältää myös ilmaisuja, jotka vaikuttavat hänestä käännöksiltä. Jakson seemiläistä alkuperää Lohmeyerin mielestä tukee muun muassa epätavallinen partisiippien käyttö sekä jakeen 7 ilmaisu εὐρεθεὶς ὢς.²⁴¹ Sen lisäksi, kuten luvussa 3.1 todettiin, jakso sisältää Collinsin mukaan seemiläiselle runoudelle tyypillistä parallelismia, joskaan se ei ole sellaista, jota esiintyy Vanhan testamentissa.²⁴² Muutamat tutkijat, kuten Joseph A. Fitzmyer, ovat tarttuneet Lohmeyerin esittämään haasteeseen ja pyrkineet kääntämään Fil. 2:6–11 kreikasta arameaksi, eli kielelle, jota ensimmäisen vuosisadan juutalais-kristillisissä seurakunnissa puhuttiin.²⁴³ Käännöstyöt ovat onnistuneet niin hyvin, että moni tutkija on vakuuttunut jakson seemiläisestä taustasta. Esimerkiksi Martinin mukaan Fil. 2:6–11 voidaan kääntää melko rytmikkääksi ja sujuvaksi arameaksi.²⁴⁴

Juutalaisuuden puolelta hymnin esikuvaksi on ehdotettu muun muassa VT:n kärsivän palvelijan kertomusta (Jes. 52:13–53:12) sekä Adamin kertomusta (1. Moos. 1:26–27; 3:5).²⁴⁵ Molempia kertomuksia on verrattu jakeissa Fil. 2:6–8 esiintyvään Kristuksen nöyryytyksen kuvauksen. Kumpakaan kertomusta ei voida kuitenkaan Cousarin mukaan pitää esikuvana Filippiäiskirjeen jakeille 2:6–11. Kärsivän palvelijan kuvauksessa ei ensinnäkään käytetä Septuagintassa palvelijasta sanaa δοῦλος vaan παῖς. Toiseksi palvelija-sana esiintyy Jesajan kertomuksessa kunnianimenä eikä nöyryyttävänä nimenä kuten Filippiäiskirjeessä. Eikä kärsivän palvelijan kuolema Jesajan kertomuksessa liity mitenkään siihen, että hän on Jumalan palvelija, toisin kuin jakeissa Fil. 2:6–11.²⁴⁶

Adamin kertomuksessa esiintyy samankaltaista symboliikkaa kuin Filippiäiskirjeessä – Adam luotiin esimerkiksi ”Jumalan kuvaksi”. Lisäksi Adamin päätös rikkoa Jumalan käskyä aiheutti sen, että hänestä tuli synnin ja kuoleman orja. Jeesus ei kuitenkaan itse tehnyt mitään väärää, joka olisi aiheuttanut sen, että häntä nöyryytettiin ja hänestä tuli orja. Siitä huolimatta hän otti vapaaehtoisesti ylleen saman kirouksen. Adamista ei myöskään sanota, että

²⁴¹ Lohmeyer 1928, 39–40.

²⁴² Collins 2002,

²⁴³ Fitzmyer 1979, 118–119, 136.

²⁴⁴ Martin 1967, 27, 39–40.

²⁴⁵ Reumann 2008, 336.

²⁴⁶ Cousar 2009, 53.

hänellä olisi ollut ”Jumalan muoto”. Niinpä Adamin kertomusta ei voida Cousarin mukaan pitää Fil. 2:6–11 esikuvana, enemmänkin sitä täydentävänä kertomuksena.²⁴⁷

Mikäli Fil. 2:6–11 on taustaltaan varhaiskristillinen, se on todennäköisesti ollut osa liturgiaa, mahdollisesti osa uskontunnustusta.²⁴⁸ Väitettä ei ole voitu kuitenkaan todistaa, koska UT:n lisäksi ensimmäiseltä vuosisadalta ei ole säilynyt juuri mitään muuta todistusaineistoa kristillisestä jumalanpalveluksesta kuin *Didakhe*, tuntematonta alkuperää oleva kirkollinen käsikirja.²⁴⁹ Teos sisältää ohjeita kristillisen jumalanpalveluksen, esimerkiksi eukaristian viettoon, mutta mitään Fil. 2:6–11 vastaavaa siitä ei löydy. Jakson varhaiskristillistä, Paavalia edeltävää taustaa tukevat muun muassa seuraavat seikat: Ensinnäkin jakso on tyyliältään runomainen. Toiseksi se sisältää harvinaisia sanoja, joita ei esiinny muualla Paavalin teksteissä (kuten μορφή) tai koko UT:ssa (kuten ἀρπαγμός, ὑπερυψώω ja καταχθόνιος). Ja kolmanneksi siinä ei esiinny Paavalille tyypillisiä sisältöjä, kuten mainintaa Jeesuksen ylösnousemuksesta ja parusiasta.²⁵⁰

1990-luvulta lähtien yhä useampi tutkija on päätenyt ajatukseen, että jakso on sittenkin Paavalin itse kirjoittamaa tekstiä.²⁵¹ Kuten luvussa 3.1 mainittiin, muun muassa Collins, Gundry ja Fee ovat tämän ajatuksen takana. Paavali hallitsi kielenkäytön erinomaisesti ja Room. 8:31–39 ja 1. Kor. 13 ovat esimerkkejä hänen laatimastaan ylevästä, lähes runomaisesta proosasta.²⁵² Feen mielestä tyyli, jolla Fil. 2:6–11 on kirjoitettu, on hyvin tyypillistä Paavalin kielenkäyttöä – samankaltaista ylevää tekstiä hän on kirjoittanut myös muille seurakunnille kuin filippiiläisille.²⁵³ Myös Cassidy on samaa mieltä ja toteaa, että on vahvaa näyttöä siitä, että Paavali on itse kirjoittanut jakson.²⁵⁴

Olemme todenneet, että Fil.2:6–11 alkuperän on ehdotettu olevan joko esikristillinen, varhaiskristillinen tai Paavalin omaa käsialaa. Vahvinta kannatusta on perinteisesti saanut se, että jakso olisi varhaiskristillinen hymni. Ehdotus on kuitenkin kristinuskon historian näkökulmasta hyvin tuore, eivätkä tutkijat ole

²⁴⁷ Cousar 2009, 53–54. Marchal huomauttaa, että oliskohan oikeampi termi kutsua Adam-kristologiaa Eeva-kristologiaksi, koska Eeva oli se, joka päätti tarttua hedelmään ja halusi ”Jumalan kaltaiseksi” (2017, 22).

²⁴⁸ Cousar 2009, 52.

²⁴⁹ Bradshaw 2002, 77–78. *Didakhen* kirjoitusajankohdasta on erimielisyyttä. Sen arvioidaan olevan peräisin joko ensimmäisen vuosisadan loppupuolelta tai toisen vuosisadan alusta (Bradshaw 2002, 78).

²⁵⁰ Cousar 2009, 52–53.

²⁵¹ Marchal 2017, 13.

²⁵² Cousar 2009, 52–53.

²⁵³ Fee 1992, 30–31.

²⁵⁴ Cassidy 2001, 179.

viimeisen vuosisadan aikana päässeet yksimielisyyteen monestakaan yksityiskohdasta, joilla jakeiden Fil. 2:6–11 Paavalia edeltävää alkuperää on perusteltu. Muun muassa näistä syistä on minusta perusteltua pitää jaksoa Paavalin omana tuotoksena. Mielestäni Collinsin ja muiden edellä mainittujen tutkijoiden analyysit ja perustelut tukevat ajatusta, että Paavali kirjoitti jakson proosahymniksi tai ylistyspuheeksi, tai kuten David P. Moessner kutsuu sitä, oodiksi Jeesukselle Kristukselle.²⁵⁵ Seuraavaksi tarkastelen sitä, mitä Paavali halusi jakson välityksellä filippiiläisille sanoa.

3.3 Jakson sanoma

Miksi Paavali liitti jakeet 2:6–11 kirjeeseensä filippiiläisille? On ilmeistä, että Paavali halusi välittää filippiiläisille sanoman jakeiden välityksellä. Mutta millaisen sanoman? Oliko hänellä vain yksi vai kenties useampi ajatus mielessään? Entäpä piilosanomat? Halusiko Paavali kenties filippiiläisten ymmärtävän jotain jakeiden välityksellä, mitä hän ei ilmaissut suoraan?

Thielman muistuttaa, että jakson tulkinnassa on tärkeää huomioida sekä sen laajempi että lähikonteksti. Hänestä on tärkeä muistaa, että jakso on osa Filippiiläiskirjeen ja myös muiden Paavalin kirjeiden kokonaisuutta. Se on osa Paavalin sanomaa, jonka hän halusi välittää filippiiläisille, riippumatta siitä, onko hän kirjoittanut sen itse vai lainannut joltakulta toiselta.²⁵⁶ Luvussa 2.2.3 tarkastelimme Filippiiläiskirjeen sanomaa ja totesimme, että muun muassa seuraavia teemoja on ehdotettu kirjeen sanomaksi: ystävyys, perhe, ilo, kiitollisuus, kestävyys ja sopuisuus.

Jakson lähikonteksti muodostuu jakeista 2:1–5 sekä 2:12–18. Jakeissa 2:1–5 Paavali kehottaa filippiiläisiä olemaan yksimielisiä, rakastavia, sopuisia, epäitsekkäitä, nöyriä sekä toisia kunnioittavia ja toisten parasta tavoittelevia. Minkä tahansa sanoman Paavali halusikin jakeiden sanoin välittää, sen tarkoitusperä on ollut käytännöllinen ja yhteisöllinen, ei niinkään opillinen.²⁵⁷ Jae 12 alkaa sanalla ὥστε 'siksi', 'sen tähden', joten se voidaan tulkita viittaavan sitä edeltävään jaksoon. Jakeet 12–18 jatkavat samaa teemaa kuin 2:1–5, eli Paavali kehottaa filippiiläisiä jatkamaan nuhteetonta, pyyteetöntä ja esimerkillistä Jumalan lapsen elämää.

²⁵⁵ Moessner 2009, 124.

²⁵⁶ Thielman 1995, 110.

²⁵⁷ Peterlin 1995, 65; Thielman 1995, 115.

Peterlinin mukaan Fil 2:6–11 tulkitsijat voidaan karkeasti jakaa kahteen ryhmään: toiset korostavat sen eettistä sanomaa ja toiset soteriologista. Hymnin perinteinen tulkinta on se, että Paavalin uskotaan kannustavan filippiiläisiä olemaan nöyriä ja alistuvia, koska Isä Jumala tulisi lopuksi palkitsemaan heidät. Tutkijat, jotka pitävät jakson päätavoitetta eettisenä, korostavat siis sitä, että hymnin tehtävänä oli toimia esimerkkinä filippiiläisille oikeanlaisesta kristillisestä asenteesta ja käyttäytymisestä. Hymnissä korostuu Jeesuksen nöyrä, uhrautuva ja kuuliainen asenne, jota filippiiläistenkin tulisi tavoitella. Peterlinin mukaan tämä tulkintamalli vallitsi alkuseurakunnan ajoista 1900-luvun puoliväliin saakka.²⁵⁸

Käsemann haastoi tämän perinteisen tulkinnan ja ehdotti hymnin korostavan tiettyjä pelastushistoriallisia tekoja, joihin kaikkien kristittyjen yhtenäisyys perustuu. Hänen mukaansa jakso on laadittu hellenistisiä myyttejä mukaellen ja se kertoo Jeesuksen pelastusteoista – inkarnaatiosta, ristinkuolemasta ja eskatologisista tapahtumista.²⁵⁹ Hymnin tavoitteena ei siis olisi näyttää mallia, miten kristittyjen tulisi elää, vaan lujittaa filippiiläisten yhtenäisyyttä Kristuksessa. Käsemannin mielestä Fil. 2:6–11 ei voida tulkita kutsuksi seurata Jeesuksen esimerkkiä muun muassa siksi, että jakeen 8 ristinkuolemaa ja jakeiden 9–11 jumalallista korottamista on realistisesti mahdoton seurata.²⁶⁰ Hellerman mielestä väite on perusteeton eikä tavoita eettisen teorian ydinajatusta. Paavali ei kehota filippiiläisiä seuraamaan kirjaimellisesti jokaista jakeissa Fil. 2:6–11 mainittua Jeesuksen elämän käännekohtaa, vaan seuraamaan Jeesuksen osoittamaa ajattelupataa ja asennetta.²⁶¹ Toisaalta, kuten Peter-Ben Smitkin toteaa, ei ole mitään selkeää perustetta sille, miksi eettinen ja pelastusopillinen näkemys eivät voisi kulkea rinta rinnan. Hän pitää jaksoa pohjimmiltaan ekklesiologisena – hän korostaa sitä, että Paavalin päällimmäisenä motiivina ohjata Filippiin seurakuntaa tiettyyn suuntaan.²⁶²

²⁵⁸ Peterlin 1995, 65–66. Eettisen teorian vankkoihin kannattajiin lukeutuu mm. Fee (2002, 36–39), jonka mukaan Fil. 2:6–11 lähikonteksti osoittaa selkeästi, että se haastaa filippiiläisiä seuraamaan Jeesuksen esimerkkiä. Hänen mielestään olisi eksegeettistä anarkiaa tulkita jaksoa millään muulla tavalla!

²⁵⁹ Käsemann 1947, 356–359. Robert Morgan (1998, 43–73) on tehnyt yksityiskohtaisen analyysin Käsemannin artikkelista.

²⁶⁰ Cousar 2009, 57. Cousar kannattaa Käsemannin tulkintaa ja kutsuu Fil. 2:6–11 jumalallisen pelastuksen saagaksi. Vaikka Käsemannin tulkinnalla on kannattajia, enemmistön mielestä jakson sanoma on eettinen eli esimerkillinen (Marchal 2017, 15).

²⁶¹ Hellerman 2015, 109.

²⁶² Smit 2013, 4, 9.

2000-luvun tutkimuksissa on korostettu sitä, että on tärkeää huomioida Kristus-hymniä tarkastellessa se, kenelle Paavali osoitti kyseisen katkelman.²⁶³ Luvussa 2.1.3 todettiin, että Filippiin seurakunta koostui sekä kreikkalais- että roomalaistaustaisista Rooman kansalaisista. He olivat eläneet koko elämänsä kreikkalais-roomalaisen kulttuurikirjon sekä uskontojen ympäröimänä. Tämän lisäksi Paavali itse oli kirjeen kirjoittamisen aikaan vangittuna roomalaisessa vankilassa.²⁶⁴ Olisi luontevaa ajatella, että Paavali kirjoittaa vastaanottajilleen kielellä, jonka he tuntevat. Näin ollen on hyvin mahdollista, jopa todennäköistä, että Fil. 2:6–11 on havaittavissa kreikkalais-roomalaisia vaikutteita.

Viime vuosikymmeninä Filippiiläiskirjeestä on etsitty muun muassa Rooman imperiumin vastaista sanomaa. Sergio Rossell Nebreda huomauttaa, että keisari Claudius kuoli ja korotettiin jumalaksi vuonna 54, joten jos kirje on kirjoitettu samoihin aikoihin, tuolloiset tapahtumat toimisivat loogisena taustana esimerkiksi Fil. 2:6–11 jaksolle.²⁶⁵ Myös Diehl näkee jaksossa imperiumin vastaisia teemoja. Hänen mielestään hymni on ironian mestariteos: Se asettaa vastakkain Jeesuksen nöyryyden ja imperiumin mahdin, joka ulottui yli elämän ja kuoleman. Siinä ristiinnaulitseminen, joka roomalaisten mielestä oli häpeällinen, erityisesti orjille kuuluva rangaistus ja kirous, esitetään Jeesuksen korotuksena ja kunniana. Hymnissä kuvattu Jeesuksen korottaminen tuo Diehlin mukaan mieleen keisarin palvonnan ja kunnioittamisen. Lisäksi Jeesuksesta käytetään herra-nimikettä, joka on tyypillinen keisarista käytetty titteli.²⁶⁶ Cassidyn mukaan Paavali halusi lisäksi tuoda esiin sen, kenelle kuuluu ylin valta. Hänen mukaansa Paavali halusi asettaa vastakkain Jeesuksen ja keisarin sekä hänen liittolaistensa suvereeniuden.²⁶⁷

Koska Rooman johto ja eliitti kontrolloivat tiukasti julkista mielipiteen ilmaisemista imperiumissa, sen vastapainoksi kehittyi kätkeyty kulttuuri, jossa käytettiin salattua ja symbolista kieltä, selän takana puhumista. Tällä salatulle diskurssille oli tyypillistä kriittisyys vallanpitäjiä kohtaan. Suurin osa näistä antiikin ajan kriittisistä kirjoituksista on kadonnut niiden arkaluontoisen sisällön vuoksi, mutta ei kuitenkaan kaikki. Osa näistä teksteistä säästy, koska niiden kätkeyty sanoma ei ollut paljastunut ja ne onnistuivat nousemaan osaksi julkista

²⁶³ Ks. esim. Cassidy 2001, 178–179.

²⁶⁴ Cassidy 2001, 178.

²⁶⁵ Rossell Nebreda 2011, 342. Toisaalta, ei imperiuminvastainen sanoma ole mielestäni poissuljettua, vaikka kirje olisi kirjoitettu vasta myöhemminkin, Claudiusta seuranneen Neron aikakaudella.

²⁶⁶ Diehl 2013, 66.

²⁶⁷ Cassidy 2001, 182.

keskustelua. Uuden testamentin hymnien Heen uskoo kuuluvan näiden kahden ääripään välimaastoon.²⁶⁸

Kuten luvussa 1.6 todettiin, uskonto ja politiikka kulkivat siis käsi kädessä antiikin yhteiskunnassa, eikä niitä ole helppo erottaa toisistaan. Tästä syystä on mielestäni perusteltua ajatella, että myös Paavalilla ja muilla UT:n kirjoittajilla on hyvinkin voinut olla imperiumin tai ainakin keisarikultin vastaista sanottavaa. Seuraavaksi tarkastelen Fil. 2:5–11 sisältöä kiinnittäen erityishuomiota jakson mahdollisiin imperiumin vastaisiin kaikihiin. Jae 5 on liitetty mukaan tarkasteluun, koska se toimii johdantona varsinaiselle hymnille ja se selventää jakeiden 6–11 asiayhteyttä. Tarkastelen tuloksia McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti. He jakavat imperiumikriittisen menetelmän viiteen eri tasoon:

- 1) Suora, kiistaton kritiikki Roomaa ja/tai keisarikulttia kohtaan.
- 2) Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattu kielenkäyttö kritiikin välineenä.
- 3) Epäsuora kritiikki teksteissä, joissa Rooma on kontekstina.
- 4) Rivien välistä luettu tai aistittu kritiikki imperiumia kohtaan.
- 5) Hienovarainen kritiikki, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta.²⁶⁹

3.4 Jakson sisältö

Tämä luku sisältää Fil. 2:5–11 kreikankielisen tekstin ja sen suomenkielisen käännöksen sekä tekstin sisällön analyysia. Yleisluontoisen analyysin jälkeen tarkastelen kuutta sanayhdistelmää tai kollokaatiota²⁷⁰ yksityiskohtaisemmin. Sanat ja kollokaatiot on valittu hymnistä sen perusteella, että niistä ilmeni alustavan tarkastelun perusteella yhtymäkohtia tämän pro gradu -tutkielman tutkimuskysymyksiin. Toisin sanoen on mahdollista, että Filippiläiskirjeen vastaanottajat ymmärsivät joidenkin hymnin sanojen kritisoivan kreikkalais-

²⁶⁸ Heen 2004, 127.

²⁶⁹ McKnight & Modica 2013, 16.

²⁷⁰ Kollokaatiolla tarkoitetaan kahden tai useamman sanan yhdistelmää, joilla on taipumus esiintyä yhdessä tai jotka usein mielletään kuuluvan yhteen (Oxford English Dictionary).

roomalaista uskontoa ja erityisesti keisarikulttia. Tavoitteeni on tässä kappaleessa selvittää, pitääkö hypoteesi paikkaansa.

Kreikka	Suomi
5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,	5 Olkoon teilläkin keskenänne se mieli, joka myös Kristuksella Jeesuksella oli,
6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,	6 joka ei pitänyt, vaikka hänellä olikin Jumalan muoto, Jumalan vertaisena olemista sellaisena, jota käyttää edukseen.
7 ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐυρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος	7 vaan tyhjensi itsensä ja otti orjan muodon, tuli ihmisten kaltaiseksi, ja hänen havaittiin olevan sellainen kuin ihminen;
8 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.	8 hän nöyryytti itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti.
9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	9 Sen tähden Jumala onkin hänet yli kaiken korottanut ja antanut hänelle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman,
10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων	10 niin että Jeesuksen nimessä kaikkien pitää polvistua, sekä taivaassa että maan päällä, ja maan alla,
11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.	11 ja jokaisen kielen pitää tunnustaa että Jeesus Kristus on Herra, Isän Jumalan kunniaksi.

Taulukko 1. Filippiläiskirje 2:5–11 kreikaksi ja suomeksi.

Taulukossa 1 on Filippiläiskirjeen jakeet 2:5–11 kreikaksi ja suomeksi. Kreikankielinen teksti on Nestle-Alandin 28. painoksesta. Suomenkielinen käännöksen olen laatinut itse ja se pyrkii tavoittamaan alkutekstin merkityksen ja ajatuksen mahdollisimman tarkasti. Käännös on toisin sanoen dynaaminen eikä näin ollen tavoittele kirjaimellista vastaavuutta.

Filippiläiskirjeen 2. luvun jakeet 5–11 voidaan siis jakaa rakenteellisesti kahteen osaan: johdantoon (5) ja hymniin (6–11). Itse hymnin rakenteesta tutkijat eivät ole päässeet yksimielisyyteen. Vuoden 1992 kirkkoraamatusta jakeet 6–11 on lisäksi jaettu kahteen osaan, joista ensimmäiseen kuuluu jakeet 6–8 ja toiseen 9–11. Paavali kuvaa jakeissa 6–8 sitä, miten Jeesuksen asema alenee vaihe vaiheelta. Jeesus askel kerrallaan heikentää asemaansa Jumalaan nähden – tyhjentää itsensä.²⁷¹ Samalla hän heikentää asemaansa kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan kunniaa ja sosiaalista asemaa korostavalla arvoasteikolla laskeutumalla jumalan asemasta orjan asemaan.²⁷² Hänen kerrotaan alentaneen itsensä ottamalla ihmisen muodon, orjan muodon, ja alistuneen olemaan kuuliainen kuolemaan asti. Jakeet 9–11 puolestaan kuvaavat Jeesuksen korottamista – sitä, miten Isä Jumala korjaa jälleen Jeesuksen aseman ja korottaa hänet kaiken herraksi.²⁷³

Tuskin kukaan kiistää sitä, että Fil. 2:6–11 on sisällöltään kristologinen. Hymnin ensimmäiset, samoin kuin kolme viimeistäkin jaetta ovat keskittyneet Jeesuksen aseman kuvaamiseen. Cousarin mukaan jakeen 5 tulkinta on tiiviisti sidoksissa juuri jakson kristologiaan.²⁷⁴ Jakeen tulkintaa vaikeuttaa se, että lauseen loppuosassa ei ole ollenkaan verbiä: ”ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ”. Tämän ellipsin²⁷⁵ kohdalle on ehdotettu pääsääntöisesti verbiä *olla*, *omistaa*. Sekä vuoden 1938 että 1992 kirkkoraamatuissa ellipsin tilalle on valittu kyseinen verbi: ”Olkoon teillä se mieli, joka myös Kristuksella Jeesuksella oli” (1938). Jos jakson tavoitteena pidetään kehotusta seurata Jeesuksen asettamaa nöyryyden esikuvaa,

²⁷¹ Cassidy 2001, 180–181;

²⁷² Hellerman 2005, 136.

²⁷³ Jaksoa on pyritty jakamaan osiin myös monella muulla tavalla. Lohmeyer avasi keskustelun jakamalla jakson kuuteen säkeistöön, joissa jokaisessa oli kolme riviä (Lohmeyer 1928, 5–6). Hänen jälkeen oman näkemyksensä on esittänyt suuri joukko tutkijoita. Suurin osa lienee jakaneet jakson vain kahteen tai kolmeen osaan. Se voidaan jakaa osiin myös siten, että säkeistöt ovat joko samanpituisia tai eripituisia (Cousar 2009, 52).

²⁷⁴ On tärkeää muistaa, että Paavalin kristologia edusti opin varhaisinta vaihetta. Vasta paljon myöhemmin päästiin yksimielisyyteen kolminaisuusopista sekä Kristuksen kaksiluonto-opista. Ne eivät ole ristiriidassa Paavalin opetuksen kanssa, mutta edustavat syvällisempää teologiaa (Kuula 2001, 170).

²⁷⁵ Ellipsi tarkoittaa sanan tai sanojen poisjättämistä. Ellipsiä käytetään mm. toiston välttämiseksi (Oxford English Dictionary).

silloin jae olisi luontevaa kääntää edellä mainitulla tavalla. Suomenkieliset käännökset vuoden 1938 ja 1992 kirkkoraamatuissa sekä suurin osa englanninkielisistä käännöksistä onkin päätynyt tähän ensimmäiseen vaihtoehtoon.²⁷⁶

Toisaalta *olla*-verbi voidaan ymmärtää myös viittaamaan sanaan *ὁμῶς*, jolloin se voitaisiin kääntää seuraavasti: ”Olkoon teillä se mieli, joka teillä on Kristuksessa Jeesuksessa.” Tämä käännös olisi parempi silloin, jos jakson sanomana pidetään sitä, että se kutsuu lukijat viettämään pelastuksen tarjoamaa täyttä elämää. Eräät suositut englanninkieliset raamatunkäännökset suosivat jälkimmäistä vaihtoehtoa, esimerkiksi New English Bible (NEB). Cousar huomauttaa, että tämä johtunee siitä, että Paavalin kielenkäytössä ”Kristuksessa Jeesuksessa” on hyvin tavanomainen soteriologinen ilmaisu.²⁷⁷ Riippumatta siitä, miten jae tulkitaan, tärkeintä on muistaa, että Paavali haluaa jakeen 5 avulla kohdistaa kirjeen vastaanottajien huomion Jeesukseen Kristukseen.²⁷⁸

3.4.1 ”Jumalan muoto”

Jae 6 alkaa sanoilla *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*. Heti näihin hymnin ensimmäisiin sanoihin kätkeytyy suuria teologisia kysymyksiä. Tulkinnallista erimielisyyttä on aiheuttanut muun muassa se, mitä kyseiset sanat kertovat Jeesuksen lähtötilanteesta. Tarkoitetaanko termillä *μορφή* ’muoto’ tässä Jumalan ulkoista muotoa, ominaisuuksia, asemaa, sisintä olemusta vai kenties jotain muuta?²⁷⁹ Entä voidaan sanoja tulkita viittauksena Jeesuksen pre-eksistenssiin?²⁸⁰

Sana *μορφή* ja sen johdannaiset ovat yleisiä antiikin kreikankielisessä kirjallisuudessa – erityisesti kreikkalaista filosofiaa käsittelevissä teoksissa. Sanan merkitystä on kuitenkin vaikea määritellä pelkästään kyseisen kirjallisuuden pohjalta. Useimmiten *μορφή* tarkoittaa ’muotoa’, ’olomuotoa’, ’hahmoa’, ’ulkomuotoa’ tai ’kaltaisuutta’.²⁸¹ Eli toisin sanoen se kuvailee jonkin tai jonkun

²⁷⁶ Cousar 2009, 51–52. Cousarin mukaan jakeessa 5 esiintyvä sana *φρῶν* on osoittautunut myös haasteelliseksi tulkita. Se pitää sisällään samaan aikaan sekä älyllisen että käytännöllisen ajattelun, järjelyn ja toiminnan (2009, 52).

²⁷⁷ Cousar 2009, 51–52. Ks. esim. Fil. 1:1, 26; 3:3, 14; 4:17, 19.

²⁷⁸ Cassidy 2001, 179.

²⁷⁹ Fowl 1998, 142.

²⁸⁰ Martin käsittelee aihetta perusteellisesti teoksessaan *Carmen Christi* (1967, 100–133).

²⁸¹ Hawthorne 1998, 97–98.

ulkonäköä tai ulkoista olemusta – jotain mitä voidaan havaita aistien avulla (ks. esim. Matt. 17:2).²⁸²

Suurimmassa osassa nykyraamattuja μορφή on käännetty sanalla 'muoto'. Sekä vuoden 1938 että 1992 kirkkoraamatuissa sanat on suomennettu seuraavasti: ” – – hänellä oli(kin) Jumalan muoto.”²⁸³ Englanninkielisessä New International Version -käännöksessä (NIV) sanat on käännetty muotoon ”very nature”, jonka voisi kääntää suomeksi 'syvimmältä olemukseltaan'. Toisin sanoen Jeesus oli Jumala syvimmältä olemukseltaan tai luonteeltaan.²⁸⁴ Paavalin kirjeissä sana μορφή esiintyy ainoastaan tässä Filippiäiskirjeen hymnissä.²⁸⁵ Muun muassa tämän vähäisen käytön vuoksi sanan kääntäminen nykykielille onkin Ralph Martinin ja Gerald F. Hawthornen mielestä haasteellista. Kollokaatio ἐν μορφῇ θεοῦ on heidän mielestään kuitenkin koko hymnin avain, joten siksi ei ole yhdentekevää, mitä sanalla tarkoitetaan.²⁸⁶

Sanojen ἐν μορφῇ θεοῦ on perinteisesti tulkittu viittaavan Jeesuksen jumalalliseen pre-eksistenssiin.²⁹² Tätä näkemystä edustaa muun muassa Hawthorne, jonka mielipide perustuu ennen kaikkea μορφή-sanana määritelmään. Hän tulkitsee sen tarkoittavan jonkin henkilön tai asian syvintä olemusta, Aristoteleen tulkintaan nojaten. Lisäksi Hawthornen mukaan sanojen ἐν μορφῇ θεοῦ tulkinnassa tulee huomioida myös niitä seuraava sana, partisiippi ὑπάρχων, joka voidaan tulkita useammalla tavalla.²⁹³ Sen sijaan, että jakeessa olisi käytetty UT:ssa yleisesti esiintyvää olla-verbiä εἶμι, siinä esiintyy harvinaisempi ὑπάρχω 'olla, olla olemassa'. Hawthorne uskoo, että käyttämällä juuri tätä verbiä hymnin kirjoittaja haluaa korostaa, että Kristus on ollut ja tulee aina olemaan ἐν μορφῇ θεοῦ. Hänen mukaansa partisiipin preesensissä olevan ὑπάρχων-sanana vastaparina on jakeessa 7 sekä partisiipin aoristi-muotoiset λαβὼν 'ottaen' että γενόμενος 'tullen'. Molempien sanojen hän tulkitsee osoittavan sen, että Jeesuksen on täytynyt jo olla ”Jumalan muodossa” ennen kuin hän on voinut ”ottaa orjan muodon” ja ”tulla ihmisen kaltaiseksi”. Täten myös partisiipin ὑπάρχων käyttö

²⁸² Hellerman 2015, 110.

²⁸³ Vuoden 2020 UT:n mobiilikäännöksessä jakeen alkuosa on käännetty hyvin luovasti: ”Jumalan osan hän täytti, - - .”

²⁸⁴ Thielman 1998, 115.

²⁸⁵ Hymnin lisäksi sana esiintyy UT:ssa ainoastaan kerran, Mark. 16:12. Septuagintan kanonisissa kirjoissa sana esiintyy neljä kertaa. Muita saman sanapesyeen μορφ-alkuisia sanoja tosin esiintyy Paavalin teksteissä, esim. μεταμορφώω 'muuntaa, muuntua' (Room. 12:2) (Hawthorne 1998, 97–98, 106).

²⁸⁶ Martin 1967, 99; Hawthorne 1998, 97.

²⁹² Hawthorne 1998, 97.

²⁹³ Partisiippi kuvaa meneillään olevaa jatkuvaa toimintaa tai tekemistä.

omalta osaltaan vahvistaa Hawthornen mukaan teoriaa Jeesuksen pre-eksistenssistä.²⁹⁴

James D.G. Dunn lukeutuu tunnetuimpiin teologeihin, jonka mukaan jakeen ei voida tulkita puhuvan Jeesuksen pre-eksistenssistä. Hänen mielestään ἐν μορφῇ θεοῦ tarkoittaa täsmälleen samaa kuin Adam-kertomuksessa (1. Moos. 1:26) käytetty εἰκὼν θεοῦ, 'Jumalan kuva'. Siten kollokaatiolla ἐν μορφῇ θεοῦ tarkoitettaisiin sitä tilaa ja asemaa, jossa Adamin oli, eli inhimillistä tilaa. Tämän lisäksi, Dunn huomauttaa, ettei Jeesuksen pre-eksistenssi esiinny muissakaan Paavalin tai UT:n teksteissä. Lisäksi hänen mielestään on ongelmallista kuvitella tilannetta, jossa Jeesuksen korkealle korotettu eskatologinen tila olisi korkeampi kuin hänen lähtötilanteensa ennen nöyryyttämistä.²⁹⁵ Myös Kuula kannattaa jakson Adam-kristologista näkemystä ja korostaa sitä, että jakso sopii hyvin filippiäiskirjeen kehottavaan asiayhteyteen: ”Älkää valitko Adamin itsensä korottamisen tietä vaan Kristuksen nöyryyden tie.”²⁹⁶

Hellermanin mukaan ἐν μορφῇ θεοῦ on perinteisesti tulkittu viittaavan Jumalan 'loistoon' ja 'kunniaan' (δόξα).²⁹⁷ Vanhassa testamentissa kollokaatio ἐν μορφῇ θεοῦ ei tosin esiinny ollenkaan.²⁹⁸ Vanhan testamentin ja testamenttien välisen ajan kirjoittajat käyttivät sanaa δόξα kuvaillessaan Jumalan näkyvää olemusta ja läsnäoloa. Kollokaation ἐν μορφῇ θεοῦ on toisinaan ymmärretty viittaavan myös Jeesuksen alkuperäiseen asemaan Jumalan rinnalla.²⁹⁹ Fowlin ehdotus yhdistää molemmat edellä mainitut näkemykset. Hänen mukaansa Paavali yhdistää μορφῇ- ja δόξα-käsitteet ilmaistakseen Jeesuksen ylhäistä asemaa ennen inkarnaatiota.³⁰⁰ Toisin sanoen ἐν μορφῇ θεοῦ merkitsee samaa kuin δόξα. Myös Hellerman kannattaa Fowlin näkemystä, koska se hänen mukaansa korostaa Jeesuksen korkeaa sosiaalista asemaa. Jakson seuraavissa jakeissa tämä asema hänen mukaansa riisutaan Jeesukselta askel askeleelta.³⁰¹ Hellermanin mukaan ἐν μορφῇ θεοῦ voidaan tulkita myös siten, että Jeesus oli *verhottu* jumalalliseen kunniaan. Kunnia ymmärrettäisiin näin ollen kuin vaatekappaleeksi. Se toimisi hänen sosiaalisen statuksensa julkisena ilmauksena.³⁰² Tätä näkemystä tukevat

²⁹⁴ Hawthorne 1998, 97–98.

²⁹⁵ Dunn 1996, 115–116; 124–125.

²⁹⁶ Kuula 2001, 186–188.

²⁹⁷ Hellerman 2005, 131.

²⁹⁸ Martin 1998, 10–11.

²⁹⁹ Hellerman 2005, 131.

³⁰⁰ Fowl 1998, 142.

³⁰¹ Hellerman 2005, 130–131.

³⁰² Hellerman 2005, 132.

esimerkiksi Luukkaan evankeliumin jakeen 7:25 sanat οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τροφῇ ὑπάρχοντες 'jotka koreilevat vaatteillaan ja elävät ylellisesti'.³⁰³ Jakeessa vaatteet ja kunnia liitetään yhteen.³⁰⁴

Hellermanin ehdotus on minusta mielenkiintoinen, koska sillä on yhtymäkohtia myös keisariin ja yläluokan edustajiin. Vaatteet ja kunnia yhdistettiin toisiinsa kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Sekä tavallinen väestö että eliittiin kuuluvat yksilöt pystyivät erottautumaan toisistaan pukeutumisen välityksellä. Esimerkiksi orjuudesta vapautetut miehet saivat pitää päässään ”vapauden hattua” (*pilleus*).³⁰⁵ Vaatteiden perusteella voitiin päätellä muun muassa se, minkä ikäinen ja millaisessa yhteiskunnallisessa asemassa henkilö oli. Rooman miespuoliset kansalaiset saivat luvan pitää yllään toogaa (*toga viriles*) noin 14–16 vuoden iässä.³⁰⁶ Toogaan pukeutuminen ensimmäisen kerran toimi ikään kuin siirtymäriittinä. Kansalaisuus ei tosin ollut itsestään selvyys, mutta sen saattoi ansaita esimerkiksi suorittamalla palveluksen Roomalle. Kansalaisuuden pystyi myös ostamaan kalliilla hinnalla. Näin toimivat muun muassa monet orjuudesta vapautuneet varakkaat miehet. Toogan pitämistä yllään pidettiin kunnia-asiana. Korkeinta mahdollista kunniaa edusti purppuralla violetin sävyin värjätty asu.³⁰⁷

Kaikki toogat eivät olleet samanlaisia. Vain senaattoreiden yhteiskuntaluokkaan (*senatores*) kuuluvat mieshenkilöt saivat pitää yllään *toga praetexta* – toogaa, jota koristi paksu purppuranvärinen nauha. Sotureiden yhteiskuntaluokka (*equites*) tunnettiin kapeasta koristenauhasta sekä kultasormuksesta.³⁰⁸ Upein tooga, *toga picta*, kuului tietenkin itse keisarille. Se oli kultakoristein somistettu täysvioletti tooga, joka oli valmistettu arvokkaasta Tyyrian purppurasta. Myös voitokkaat sotakenraalit ja muut erityisen kunnianosoituksen ansainneet miehet saattoivat saada kunnian pukea ylleen *toga picta*.³⁰⁹ On myös kerrottu tarinoita mahtipontisesta keisari Caligulasta (keisarina vuosina 37–41 jaa.), joka riemastutti kansaa tempauksillaan. Toisin kuin edeltäjänsä, hän halusi saada osakseen jumalallista kunniaa jo elinaikanaan.

³⁰³ Samantapaisia ilmaisuja esiintyy mm. seuraavissa jakeissa: Job. 40:10; Matt. 6:29 ja Luuk. 12:27.

³⁰⁴ Vaatteet ja kunnia yhdistetään toisiinsa myös seuraavissa jakeissa: Job 40:10; Luuk. 9:28–32; Matt. 6:29 sekä apokryfisessa Sirakin kirjassa jakeessa 50:11.

³⁰⁵ Hellerman 2005, 17–18.

³⁰⁶ Vain miehillä oli oikeus kansalaisuuteen.

³⁰⁷ Hellerman 2005, 12–13.

³⁰⁸ Hellerman 2005, 14, 17.

³⁰⁹ Ancient History Encyclopedia, hakusana: “The Roman Toga”.

Hän rakennutti muun muassa temppelin Roomaan, jossa kansalaiset pystyivät uhraamaan hänelle. Kivimäen ja Tuomiston mukaan eräs tapa, jolla Caligula korotti itseänsä jumalaksi oli juuri pukeutuminen. Hän saattoi esimerkiksi pukeutua naisten silkkiseen asuun sekä jalokivin ja rannerenkain koristeltuun viittaan. Hän saattoi lähteä myös hevosajelulle yllään Aleksanteri Suuren sarkofagista lainattu rintahaarniska yllään.³¹⁰

Ulkoinen olemus oli näin ollen merkittävä keino Rooman imperiumissa kertoa muille omista ansioista ja yhteiskunnallisesta asemasta. Mikäli Hellermanin teoria pitää paikkaansa, filippiiläisten oli helppo tulkita jakeessa 2:6 sanat ἐν μορφῇ θεοῦ. Mikä voisi olla enää sen vahvempi todiste filippiiläisille Jeesuksen jumaluudesta kuin jumalallinen asuste – sellainen asuste, jota vain Jumala sai pitää yllään. Jos Jeesus oli pukeutuneena jumalalliseen asuun, sen voidaan tulkita tarkoittavan, että hän myös oli jumala. Riippumatta siitä ymmärsivätkö filippiiläiset ilmaisun ἐν μορφῇ θεοῦ viittaavan konkreettisesti vaatekappaleisiin vai eivät, mielestäni on perusteltua pitäytyä μορφῇ-sanan yleisimpään merkitykseen, eli siihen, että se viittaa jonkun tai jonkin ulkoiseen olemukseen. Jeesuksella oli Jumalan muoto, eli hänen ulkoinen olemuksensa heijasti jumalallista kunniaa, loistoa ja korkeaa asemaa.

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että ilmaisussa ἐν μορφῇ θεοῦ ei ole havaittavissa suoraa, kiistatonta kritiikkiä Roomaa tai keisarikulttia kohtaan. Siinä ei ole myöskään Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattua kielenkäyttöä. Kyseessä ei ole edes epäsuora kritiikki teksteissä, joissa Rooma on kontekstina. Mahtoiko Paavalilla olla sitten mielessä epäsuora kritiikki keisaria kohtaan tai henkilökohtaisen kritiikinomaisen mielipiteen ilmaiseminen? Näkisin todennäköisimpänä vaihtoehtona sen, että Paavali halusi jakeessa 6 käyttää kieltä, joka oli filippiiläisille tuttua. Ulkoinen olemus oli filippiiläisille tärkeää, koska heille ulkoinen olemus heijasti yhteiskunnallista asemaa. Kuten aikaisemmin todettiin, pukeutuminen ja yhteiskunnallinen asema olivat tiiviisti sidoksissa kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Tästä syystä sanavalinta ἐν μορφῇ θεοῦ on Hellermanin mielestä hyvin osuva, koska juuri filippiiläiset olivat poikkeuksellisen status-tietoinen ryhmä kristittyjä.³¹³ Jos ilmaisusta ἐν μορφῇ θεοῦ pyritään etsimään epäsuoraa kritiikkiä imperiumia kohtaan, Paavalin voisi ajatella

³¹⁰ Kivimäki ja Tuomisto 2005, 77–78.

³¹³ Hellerman 2015, 110.

rinnastavan Jeesuksen ja keisarin jumaluuden. Tämä on kuitenkin osa kokonaisuutta, jota käsittelen tulevissa luvuissa.

3.4.2 ”Jumalan vertainen”

Jakeen Fil. 2:6 loppuosaan kätkeytyy samankaltaisia tulkinnallisia haasteita kuin alkuosankin sanoihin. Jakeessa sanotaan: ”οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.” Vuoden 1992 raamatunkäännöksessä jakeen loppuosa on suomennettu: ”mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan vertainen.” Keskityn tässä luvussa ensisijaisti sanoihin ἴσα θεῷ. Sanapari ἴσα θεῷ tarkoittaa ’jumalan kaltaista’, ’jumalan vertaista’ tai ’jumalan kanssa samanarvoista’. Ennen kuin analysoin kuitenkaan tätä kollokaatiota, on syytä tarkastella lyhyesti termiä ἄρπαγμός, joka on osoittautunut hyvin vaikeasti tulkittavaksi. Sanan tulkitseminen liittyy tiiviisti siihen, miten ymmärretään se, että Jeesuksen sanotaan olevan ἴσα θεῷ.³¹⁴

Sanan ἄρπαγμός merkityksestä on käyty suunnaton määrä keskustelua. Sen tulkitsemista vaikeuttaa se, ettei se esiinny VT:n kreikankielisissä käännöksissä ollenkaan ja UT:ssakin ainoastaan tässä Filippiläiskirjeen jakeessa 2:6. Antiikin kreikankielisessä kirjallisuudessa sen yleisimpiä merkityksiä ovat ’ryöstö’ ja ’väkivaltainen riisto’. Se voidaan kääntää myös sanoilla ’ryöstösaalis’, ’yllätysvoitto’, ’palkinto’, ja yleisellä tasolla ’jokin, johon tarrautua’.³¹⁵ Sanan ἄρπαγμός merkitys jakeessa Fil. 2:6 on tulkittu pääsääntöisesti kahdella tavalla: *Res Rapta* -merkityksessä ilmaisu οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο tulkitaan tarkoittavan sitä, että Jeesus oli jo entuudestaan Jumalan kaltainen, mutta hän ei halunnut tarrautua siihen, vaan oli valmis luopumaan siitä. *Res Rapienda* -merkityksessä ilmaisu voidaan tulkita siten, että Jeesus ei ollut vielä Jumalan kaltainen, eikä halunnut ryöstää tai ottaa väkisin haltuunsa tätä samankaltaisuutta itselleen.³¹⁶ Sanan ἄρπαγμός tulkinnalla on näin ollen kristologista merkitystä: Oliko Jeesus Jumala alun alkaen? Tuliko hänestä Jumala ylösnousemuksen myötä? Oliko Jeesus jo tietyllä tavalla jumalallinen, mutta ei kuitenkaan kaiken herra? Oliko Jeesus samanarvoinen Jumalan kanssa jo ennen inkarnaatiota?³¹⁷

³¹⁴ Martin 1967, 134.

³¹⁵ Danker, 2000. Hakusana: ”ἄρπαγμός”.

³¹⁶ Martin 1967, 138–141.

³¹⁷ Marchal 2017, 16.

Raamatunkääntäjät ovat tulkinneet ilmaisun οὐχ ἀπαγγμὸν ἡγήσατο eri tavoin. Erityisesti englanninkielisissä käännöksissä on suurta vaihtelua. Vuoden 1933/-38 kirkkoraamatussa on päädytty siihen, että Jeesus ”ei katsonut saalikseen olla Jumalan kaltainen”, joka viittaisi ensisilmäykseltä *Res Rapienda* -tulkinnalta. Saalis ymmärretään yleensä sellaiseksi, jota pyydystetään ja joka halutaan itselleen. Martinin mukaan luterilaisen tulkinnan lähtökohtana on kuitenkin Jeesuksen maanpäällinen elämä, ei inkarnaatiota edeltävä aika. Maanpäällisen elämänsä aikana Jeesus joutui tekemään hankalia valintoja ja yksi niistä oli se, pitäisikö hän tiukasti kiinni Jumalan kaltaisuudesta ja sen mukana tulevasta eduista.³¹⁸ Tästä syystä vuoden 1933/-38 käännös voidaan myös ymmärtää *Res Rapta* -tulkintana: Jeesus oli jo Jumalan kaltainen, mutta hän ei halunnut tarrautua siihen ahnaasti kuin saaliiseen. Vuoden 1992 sekä 2020 raamatunkäännöksissä ilmaisu on tulkittu selkeästi *Res Rapta* -tulkinnan tavoin. Vuoden 1992 käännöksessä käytetään sanoja ”ei pitänyt kiinni oikeudestaan” ja vuoden 2020 käännöksessä sanotaan, ettei Jeesus ”tarrautunut oikeuteensa” olla Jumalan kaltainen. Näin ollen suomenkielisissä käännöksissä ilmaisu on tulkittu niin, että Jeesus olisi lähtökohtaisesti Jumalan kaltainen.

Mutta mitä jakeessa sitten tarkoitetaan sanoilla ἴσα θεῷ? Marchal ja Hawthorne huomauttavat, että kollokaatio ἴσα θεῷ on merkitykseltään hyvin lähellä kollokaatiota μορφῇ θεοῦ. Niiden voidaan jopa ajatella toimivan synonyymeinä hymnissä. Molemmat pitävät sisällään ajatuksen siitä, että Jeesus on *kuin* Jumala, Jumalan kaltainen – hyvin samankaltainen kuin Jumala, mutta ei kuitenkaan identtinen.³¹⁹ Cousar arvelee, että ”Jumalan vertaisuus” tulisi ymmärtää jakeessa ennemminkin sosiaalisen statuksen kuin sisäisen olemuksen osoituksena.³²⁰ Dunn tulkitsee kollokaation ἴσα θεῷ viittaavan Adamiin, joka halusi olla kuin Jumala (1. Moos. 3:5).³²¹ Fowl puolestaan huomauttaa, että jakeen 6 loppuosassa huomio ei ole edes sanoissa ἴσα θεῷ, joita pidetään hymnissä kuin itsestäänselvyytenä vaan huomio kiinnittyy siihen, miten Jeesus suhtautuu asiaan – οὐχ ἀπαγγμὸν ἡγήσατο.³²²

Heenillä on hyvin erilainen näkökulma asiaan. Hänen mukaansa kollokaatiota ἴσα θεῷ ja sen johdannaisia on käytetty pitkään kreikkalaisen

³¹⁸ Martin 2017, 63.

³¹⁹ Marchal 2017, 16; Hawthorne 1983, 84.

³²⁰ Cousar 2008, 55.

³²¹ Dunn 1996, 115–116.

³²² Fowl 2005, 94.

hallitsijakultin yhteydessä.³²³ Keisareita kutsuttiin tavanomaisesti nimikkeellä ἰσόθεος 'jumalan veroinen'.³²⁴ Ensimmäisellä vuosisadalla jaa. sitä käytettiin myös osana Rooman keisarikulttia. Keisareille osoitettu jumalallinen kunnioitus (*isotheoi timai*) levisi hiljalleen imperiumin itäisistä osista kohti länttä. Kuten aikaisemmin todettiin, kunnioituksen osoittamien kuului oleellisesti kreikkalais-roomalaiseen patronus–klientti -järjestelmään ja kunnian määrä ja laatu valittiin sen mukaan, miten paljon patronus oli sitä ansainnut. Vain jumalat ja jumalaksi korotetut keisarit saivat osakseen jumalallista kunnioitusta. Filippiläiskirjeessä sanotaan kuitenkin, että Jeesukselle tulee kaikkien osoittaa jumalallista kunniaa, *isotheoi timai*. Tämä oli selkeä etikettivirhe.

Heenin mielestä kollokaation ἴσα θεῷ tulkinnassa jakeessa Fil. 2:6 olisi syytä huomioida juuri tämä historiallinen tausta.³²⁵

Heen pitää todennäköisenä, että hymni pitää sisällään salattua kieltä ja erityisesti sanoilla ἴσα θεῷ halutaan jakeessa tuoda esiin kritiikkiä keisarikulttia kohtaan. Sen sijaan, että Jeesusta verrataan hymnissä esimerkiksi Adamiin, Heen uskoo, että hymnin tarkoitus on verrata häntä keisariin. Hänen mielestään jakson anti-imperiaalinen tulkinta auttaa ymmärtämään myös vaikeaksi koetun ἀρπαγμός-sanan ymmärtämistä. Jos kollokaatio ἴσα θεῷ tulkitaan osana keisarikulttia, on luontevaa ymmärtää ἀρπαγμός -sana *Res Rapienda* -merkityksessä. Näin ollen Jeesukselle tarjoutuisi tilaisuus tarttua jumalalliseen kunnianosoittamiseen, jota hänelle ei ollut aikaisemmin osoitettu. Toisin kuin keisari, Jeesus ei pitänyt jumalallista kunnianosoittamista (*isotheoi timai*) sellaisena, johon olisi tarrautunut. Tosin tekstijaksosta käy ilmi, että Jeesus sai nöyryytensä ja alistumisensa takin kuitenkin loppujen lopuksi osakseen jumalallista kunnianosoitusta.³²⁶

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että kollokaatiota ἴσα θεῷ ei voida nähdä suorana, kiistattomana kritiikkinä Roomaa tai keisarikulttia kohtaan. Sen sijaan se voidaan tulkita Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattuna kielenkäyttönä ja siksi myös kritiikin välineenä. Vaikka pidän Heenin argumentaatiota vakuuttavana, on kuitenkin hyvä muistaa, että hänen näkemyksensä ei edusta enemmistön kantaa. Pidän kuitenkin varteenotettavana vaihtoehtona sitä tulkintaa, että hymnissä

³²³ Heen 2004, 131.

³²⁴ Tellbe 2001, 256.

³²⁵ Heen 2004, 131–134.

³²⁶ Heen 2004, 137–141.

viitataan ainakin epäsuorasti Rooman imperiumissa keisarille ja jumalille osoitettuun jumalalliseen kunniaan. Toisin kuin itsekeskeiset ja ahneet keisarit, Jeesus ei halunnut pitää kiinni oikeudestaan jumalalliseen kunniaan. Hymnin konteksti ei ole Rooma, mutta se on odotettavissakin, jos kyseessä on kätkeyty sanoma.

3.4.3 ”Orjan muoto”

Filippiläiskirjeen jakeessa 7 sanotaan, että Jeesus tyhjensi itsensä ja otti orjan muodon: ”ἄλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν”. Nämä kaksi tapahtumaa liittyvät tiiviisti yhteen. Molemmat liittyvät Jeesuksen inkarnaatioon, valintaan, jonka hän teki päättäen tulla fyysiseen kehoon. Feen mukaan myös ilmaisu ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ’tullen ihmisen kaltaiseksi’ tarkoittaa käytännössä samaa kuin edellä mainittu μορφὴν δούλου λαβὼν. Jälkimmäinen vain tarkentaa ensimmäistä ilmausta.³²⁸

Jakeen Fil. 2:7 sanoista ἐαυτὸν ἐκένωσεν ’tyhjensi itsensä’ on keskusteltu ja kiistelty kautta kristikunnan historian. Sanat liittyvät oleellisesti muun muassa Jeesuksen kaksiluonto-oppiin ja kenosis-oppiin.³²⁹ Kysymys Jeesuksen jumalallisesta ja inhimillisestä luonnosta aiheutti erimielisyyttä erityisesti 300–400-luvuvilla, jolloin aiheesta väiteltiin useissa kirkolliskokouksissa. Khalkedonin kirkolliskokouksessa vuonna 450 jaa. kysymyksestä päästiin yksimielisyyteen ja siitä laadittiin uskontunnustus. Eräät kaksiluonto-opin piirteet herättivät kuitenkin uusia kysymyksiä, kuten sen, miten Jeesus pystyi olemaan tosi ihminen, jos hän oli samaan aikaan tosi Jumala. Muun muassa näihin kaksiluonto-opin haasteisiin pyrittiin vastaamaan 1800-luvulla kehitetyllä kenosis-opilla.³³⁰

Se, että Jeesus ”tyhjensi itsensä” on tulkittu pääsääntöisesti kahdella tavalla. Toisten mielestä hän luopui jumaluudestaan tullessaan ihmisen kaltaiseksi, kun taas toisten mielestä hän luopui ainoastaan jumalallisesta asemastaan ja etuoikeuksistaan, ei jumaluudestaan. Perinteisesti verbi κενόω ’tyhjentää’, ’mitätöidä’ on tulkittu kirjaimellisesti sisällön tyhjentämiseksi.³³¹ Fowl kannattaa jälkimmäistä tulkintaa ja toteaa, ettei verbiä κενόω häneen mielestään voida

³²⁸ Fee 1995, 196.

³²⁹ Kaksiluonto-opilla tarkoitetaan sitä, että vaikka Jeesuksella oli vain yksi persoona, hänellä oli kaksi luontoa: hän oli samaan aikaan täydellisesti Jumala ja täydellisesti ihminen. Kenosis-opin mukaan Jeesus rajoitti lihassa ollessaan joitain jumalallisia piirteitään.

³³⁰ Hällström, Laato & Pihkala 2005, 194–198.

³³¹ Fowl 2005, 95.

jakeessa Fil. 2:7 ajatella samantapaiseksi sisällön täydelliseksi tyhjentämiseksi ikään kuin kaadettaisiin sangosta vedet pois. Hän huomauttaa, että Paavali käyttää johdonmukaisesti kenosis-metaforaa kirjeissään osoittamaan tyhjentämistä siinä merkityksessä, että jokin tehdään mitättömäksi tai joltakulta mitätöidään etuoikeudet. Esimerkkejä Paavalin tällaisesta kielenkäytöstä löytyy muun muassa jakeista Room. 4:14, jossa puhutaan lupauksen raukeamisesta, 1. Kor. 1:17, jossa viitataan merkityksen menettämiseen sekä jakeista 1. Kor. 9:15 ja 2. Kor. 9:3, joissa sanotaan ylpeilemisen menettävän tehonsa.³³²

Jos Jeesuksen ”itsensä tyhjentäminen” ymmärretään siten, että hän mitätöi itseltään jumalalliset etuoikeudet, on helppo ymmärtää, mitä tarkoitetaan seuraavilla sanoilla: ”hän otti orjan muodon”. Jakeen 7 sanat *μορφὴν δούλου λαβὼν* on tulkittava samalla tavoin kuin jakeen 6 *ἐν μορφῇ θεοῦ*. Molemmissa ilmauksissa esiintyy sana *μορφή*. Lisäksi aoristin partisiippi *λαβὼν* vaikuttaa toimivan vastaparina jakeessa 6 esiintyvälle preesensin partisiipille *ὑπάρχων*. Luvussa 3.4.1 todettiin termin *μορφή* tarkoittavan ’muotoa’, ’olomuotoa’, ’hahmoa’, ’ulkomuotoa’ tai ’kaltaisuutta’. Sen on myös toisinaan tulkittu viittaavan jonkin henkilön tai asian syvimpään olemukseen.³³⁴ Yleisemmin termillä tarkoitetaan kuitenkin antiikin ajan kreikassa ulkoista kuin sisäistä olemusta. Hellerman ehdotti, että sanalla *μορφή* voidaan nähdä yhtymäkohtia sanoihin ”kunnia”, ”vaatekappale” ja ”ulkoinen olemus”.³³⁵ Jos *μορφή* tulkitaan tarkoittavan samaa kuin joku olisi pakenut ylleen vaatekappaleen, näin ollen ”orjan muoto” tarkoittaisi sitä, että Jeesus puki ylleen orjan häpeän, vaatteet, ulkoisen olemuksen.

Peterlinin mukaan se, että jakeessa 7 sanotaan Jeesuksen ”ottaneen orjan muodon”, oli hyvin valaiseva ilmaus. Hän tulkitsee sen tarkoittavan sitä, että Jeesus otti orjan aseman. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa orjan asemaan joutuvalta riistettiin ihmisoikeudet.³³⁷ Kyse oli vallankäytöstä. Sheila Briggs huomauttaa, että orjuus ei ollut vain yksi osa kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa – kreikkalais-roomalainen yhteiskunta *oli* orjayhteiskunta. Orjuus Rooman imperiumissa oli monimutkainen ja monitahoinen järjestelmä.³³⁸ Kaikki orjat eivät olleet keskenään samanarvoisessa asemassa. Kaikki eivät olleet peltotyöläisiä, vaan osa työskenteli muun muassa omistajiensa kodeissa ja

³³² Fowl 2005, 95.

³³⁴ Hawthorne 1998, 97–98.

³³⁵ Hellerman 2015, 110.

³³⁷ Peterlin 1995, 67.

³³⁸ Briggs 2000, 110–111.

yrityksissä.³³⁹ Rooman talous oli pitkälti riippuvainen orjatyövoimasta. Orjat tekivät suurimman osan imperiumin työtehtävistä. Kymmeniä tuhansia orjia tuotiin Roomaan sotavankeina valloitetuilta alueilta. Orjuus oli perinnöllistä, vaikkakin pieni osa onnistui ostamaan itselleen vapauden.³⁴⁰ Oakes arvioi, että jopa viidennes Filippin väestöstä oli orjia ensimmäisellä vuosisadalla.³⁴¹

Paavali käyttää orja-sanaa kirjeissään sekä kirjaimellisessa ja metaforisessa merkityksessä. Filippiläiskirjeen hymnissä kyse oli selkeästi sanan metaforisesta käytöstä. Jeesus ei syntynyt eikä elänyt kirjaimelliseksi orjana, vaan oli vapaa kulkemaan ja tekemään omia päätöksiä. Eli hymnissä on kyse jostain muusta. Hawthorne kuvailee muutamia vaihtoehtoja, joita on ehdotettu: Jotkut ovat sitä mieltä, että Jeesus hyväksyi ihmiseksi tulemisen ehdot ja syntyi maailmaan, jota hallitsee synti, kuolema ja laki. Toiset näkevät ”orjaksi tulemisessa” viittauksen VT:n Jesajan kirjan lukujen 52–53 kertomukseen kärsivästä palvelijasta. Hawthorne itse ehdottaa, että Jeesuksen orjuus tarkoittaa sitä, että Jeesus syntyi maailmaan ilman etuoikeuksia palvellakseen Jumalaa.³⁴² Vaikka on tärkeää tiedostaa, mitä orjuus merkitsi kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa, on myös tärkeää tiedostaa, että Jeesuksen ottama ”orjan muoto” eroaa merkittävällä tavalla Roomalaisesta orjuuskäytännöstä. Marchal huomauttaa, että jakeessa Fil. 2:7 käy ilmi, että Jeesus vapaaehtoisesti omaksui tai valitsi ottaa orjan muodon: hän tyhjensi itsensä ja otti orjan muodon.³⁴³

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että sanoilla *μορφήν δούλου λαβών* ei voida nähdä olevan suoraa, kiistaton kritiikkiä Roomaa tai keisarikulttia kohtaan. Sanoja ei ole myöskään lainattu Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta, eikä Rooma esiinny kontekstina tässä jakeessa. On kuitenkin hyvin mahdollista – uskallan väittää, että jopa todennäköistä – että sanoista löytyy epäsuoraa, rivien välistä luettavaa tai aistittavaa kritiikkiä kreikkalais-roomalaisia arvoja ja yhteiskuntaa kohtaan. Hyvä yhteiskunnallinen asema oli kaiken keskiössä roomalaisessa ideologiassa. Mutta toisin kuin roomalaiset, Jeesus ei arvostanut korkeaa asemaansa vaan luopui parhaasta mahdollisesta asemastaan ja otti vapaaehtoisesti vastaan orjan aseman. Keisari valtakunnan isänä edusti ja ajoi kaikkia näitä arvoja, joten voidaan todeta,

³³⁹ Oakes 2001, 48.

³⁴⁰ Horsley 2000, 12–14.

³⁴¹ Oakes 2001, 61.

³⁴² Hawthorne 1983, 86–87.

³⁴³ Marchal 2017, 24.

että sanoista *μορφήν δούλου λαβών* voidaan aistia kritiikkiä myös itse Keisaria kohtaan.

3.4.4 ”Ristinkuolema”

Riippumatta siitä, nähdäänkö Fil. 2:6–11 olevan hymni vai proosaa, jakeen 8 loppuosaa pidetään yleisesti Paavalin käsialana. Lohmeyer esitti tämän näkemyksen ensimmäisenä ja muut tutkijat ovat lähes yksimielisesti olleet samaa mieltä hänen kanssaan. Mikäli jaksoa tarkastellaan hymninä, *θανάτου δὲ σταυροῦ* rikkoo jakson runomitan ja vaikuttaa siksi ylimääräiseltä tarkennukselta. Mielenkiintoinen kysymys onkin se, miksi Paavali halusi lisätä nämä sanat hymniin?³⁴⁴ Hymnissä korostetaan sitä, että kyseessä oli juuri ristinkuolema, eikä mikä tahansa teloitus. Juutalaisen perinteen mukaan kyseessä oli häpeällinen ja kammottava tapa kuolla. Roomalaisten näkökulmasta ristinkuolema oli julma ja alentava teloitustapa, johon tuomittiin tavallisesti törkeästä rikkomuksesta, kuten maanpetoksesta.³⁴⁵

Elliot huomauttaa, että Jeesuksen ristinkuolema oli tärkeä teema Paavalille, eikä sen tärkeyttä hänen teksteissään pysty mitenkään liioittelemaan. Paavalin sanoman ydin oli julistaa ristiinnaulittua Jeesusta. Jopa kasteen ja ehtoollisen hän liitti ristiinnaulitsemiseen: kasteessa uskovat kastetaan hänen kuolemaansa (Room. 6:1–5) ja ehtoollisen nauttiminen julistaa Jeesuksen kuolemaa (1 Kor. 11:26). Jeesuksen ristiinnaulitseminen on Elliottin mukaan yksiselitteisesti koko Uuden testamentin poliittisin tapahtuma. Siksi olisi perusteetonta väittää, etteikö Paavalisi olisi ollut kiinnostunut poliittisista teemoista. Ristiinnaulitseminen oli Rooman hallinnolle keisarillisen hirmuvallan väline. Sitä ei käytetty pelkästään rangaistuksena, vaan sen välityksellä hallittiin kansaa. Se oli merkittävä osa Rooman poliittista koneistoa.³⁴⁶

Luvussa 1.6 kuvailtiin sitä, että Rooman imperiumissa väkivalta ja suoranainen julmuus olivat arkipäiväistä. Rooman valtakunta oli maantieteellisesti laaja ja jotta rajoista pystyttiin pitämään kiinni, oli tärkeää pitää tiukasti yllä lakia ja järjestystä. Valtiollisen tasapainon horjuttamisesta tavalla ja toisella oli usein seurauksena kuolemanrangaistus. Rauhaa ja järjestystä pidettiin yllä terrorin avulla, johon kuului jatkuva uhkailu, solvaus, väärinkohtelu ja väkivalta.

³⁴⁴ Martin 1998, 11.

³⁴⁵ Cassidy 2001, 180–181.

³⁴⁶ Elliott 1995, 93.

Ristiinnaulitseminen oli eräs tehokkaimpia keinoja hallita joukkoja. Se oli ankarin rangaistus, joka ihmiselle voitiin langettaa. Sen tehokkuus perustui siihen, että siinä yhdistyi julkinen häpäisy sekä pitkä ja kiduttava kuolema.³⁴⁷

Julkisen häpäisyn merkitystä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa ei pidä vähätellä. Kuten luvussa 1.5 todettiin, kunnia oli äärimmäisen tärkeä arvo kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Kunnian tavoittelu koski kaikkia yhteiskuntaluokkia: sekä eliittiin kuuluvia yksilöitä että tavallisia ihmisiä.³⁴⁸ Vastavuoroisesti julkinen häpäisy on pahinta, mitä antiikin ihminen saattoi kohdata. Tästä syystä ristiinnaulitseminen oli erittäin tehokas keino uhkailla, pelotella ja rangaista kansaa. Useimmiten tämä rangaistus langetettiin kansan huonompiosaisille. Se oli tyypillinen orjille langetettu tuomio. Kuten roomalainen lakimies Gaius Cassius asian tiivistä (Tacitus, *Annales*, XIV:42–45): ”Roskasakkia pystyy hallitsemaan vain terrorin välityksessä.” Eräs massiivisimpia historian kirjojen tuntemia orjien joukkosurmia tapahtui Roomassa vuonna 71 eaa., jolloin Spartacus ja kuusituhatta häntä seuraansa liittynyttä orjaa ristiinnaulittiin. Kapinat saatiin nopeasti kukistettua Rooman julkisen terrorin avulla. Pelkästään Juudeassa tiedetään roomalaisten ristiinnaulinneen yhteensä kymmeniätuhansia juutalaisia.³⁴⁹

Mutta miksi Jeesus ristiinnaulittiin? Ensinnäkin Jeesuksen toiminta aiheutti häiriötä. Hän sai kansanjoukot liikkumaan, toiset seuraamaan ja toiset riehumaan. Jeesuksen toiminta häiritsi roomalaisten arvostamaa rauhaa ja järjestystä. Toisaalta myös juutalaisilla johtajilla oli suuri vaikutus siihen, että Jeesus ristiinnaulittiin. Jeesus oli uhka myös heidän rauhalle ja järjestykselleen. He toimittivat Jeesuksen Pilatuksen luo ja vaativat hänen rankaisemistaan. Perinteisesti Jeesuksen rikkeeksi on evankeliumeihin pohjautuen tulkittu jumalanpilkka, mutta Jon Sobrino, jota Elliott lainaa, on ehdottanut tulkintaa, että Jeesus ristiinnaulittiinkin poliittisena kapinallisena. Hänhän julisti tulevaa Jumalan valtakuntaa, jonka maalliset hallitsijat kokivat uhkana.³⁵⁰ On tärkeää huomioda, Jeesuksen aikakaudella Palestiinassa niin kuin muuallakin imperiumin alueella ainoastaan Rooman viranomaisilla oli oikeus tuomita yksilö ristinkuolemaan. Varmuudella voimme vain todeta, että Jeesus joutui osalliseksi roomalaisten ja juutalaisten poliittista keinottelua. Cassidy mukaan Paavali halusi

³⁴⁷ Elliott 1995, 94–98.

³⁴⁸ Hellerman 2005, 88–89.

³⁴⁹ Elliott 1995, 94.

³⁵⁰ Elliott 1995, 99–100.

Filippiläiskirjeen jakeessa 2:8 muistuttaa Filippin seurakuntaa siitä, että juuri *Rooman viranomaiset* tuomitsivat ja toteuttivat Jeesuksen teloituksen. Paavali kirjoitti Filippiläiskirjeen vankeudesta, mahdollisesti Roomasta, jossa hän oli roomalaisten sotilaiden ja viranomaisten ympäröimänä. Hänellä saattoi kirjettä kirjoittaessa olla mielessään omakin mahdollinen kuolema roomalaisten käden kautta.³⁵¹

Sen lisäksi, että Paavali mahdollisesti halusi tuoda esiin roomalaisten osuutta Jeesuksen kuolemaan, Rosell Nebreda korostaa, että Jeesuksen ristinkuolema on se tekijä, joka erottaa Jeesuksen herruuden maallisten hallitsijoiden herruudesta. Juuri siksi Paavali korostaa, Jeesuksen ristinkuolemaa. Jeesuksen herruus ja messiaanisuus voidaan ymmärtää vain Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen kautta. Ilman vapaaehtoista nöyrytymistä ja alistumista häpeälliseen ja kiduttavaan ristinkuolemaan, Jeesusta ei olisi korotettu kaiken luomakunnan Herraksi.³⁵²

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että kun Paavali korostaa jakeessa Fil. 2:8 Jeesuksen ristinkuolemaa, se voidaan mahdollisesti tulkita jonkinasteisena kritiikkinä Rooman imperiumia kohtaan. Se ei ole missään tapauksessa suoraa, kiistatonta kritiikkiä, eikä sitä myöskään esitetä asiayhteydessä, jossa Rooma esiintyy millään tavalla. Ristiinnaulitseminen oli kuitenkin Rooman imperiumissa vahva poliittinen vallankäyttömekanismi, jonka Filippin asukkaat myös varmasti tunsivat. Vaikka he eivät olisikaan tulkinneet Paavalin suoranaisesti kritisoiden imperiumin hallintoa, he varmasti kuitenkin liittivät mielessään Jeesuksen ristiinnaulitsemisen ja Rooman hallinnon toisiinsa. On hyvin mahdollista, että Paavali halusi epäsuorasti arvostella Rooman hallintoa mainitsemalla Jeesuksen ristinkuoleman. Pidän perusteltuna myös Rosell Nebredan tulkintaa, jonka mukaan Paavali halusi rinnastaa Jeesuksen ja maallisten hallitsijoiden, kuten Rooman keisarin ja eliitin herruuden korostaen Jeesuksen herruuden ylivertaisuutta. Pidän mahdollisena myös sellaista vaihtoehtoa, että Paavali halusi epäsuorasti kritisoida koko kreikkalais-roomalaista arvomaailmaa, joka keskittyi henkilökohtaisen kunnian tavoitteluun. Jeesus ei tavoitellut kunniaa, vaan oli valmis kohtaamaan suurimman mahdollisen häpeän, joka tuon ajan maailmassa tunnettiin.

³⁵¹ Cassidy 2001, 180–181.

³⁵² Rosell Nebreda 2011, 342–343.

3.4.5 ”Korkein nimi”

Hymnin toisessa osassa, jakeissa 9–11 tekijä vaihtuu Jeesuksesta Jumalaan.

Jakeissa kerrotaan, miten Jumala vastaa siihen, että Jeesus luopui asemastaan ja alistui kuolemaan: ”διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν” ’Sen tähden Jumala on korottanut hänet yli kaiken ja antanut hänelle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman’. Jakeessa 9 käytetään verbiä ὑπερυψόω kuvailemaan, miten Jeesus korotettiin ylen korkealle. Verbi ei ole yksinkertaista suomenkielistä vastinetta, mutta se merkitsee sitä, että joku tai jokin on korotettu äärimmäisen korkealle.³⁵⁴ Englanniksi verbi on käännetty muun muassa sanoilla ”super-exalted” ja ”highly exalted”, jotka mielestäni kuvaavat onnistuneesti verbin sisältöä.³⁵⁵

Hurtadon mukaan jakeessa 2:9 käytetään samaa verbiä ὑπερυψόω Jeesuksen korottamisessa korkeaan asemaan, joka esiintyy Septuagintan käännöksessä Psalmista 97:9.³⁵⁶ Psalmissa kuvaillaan Jumalan ylivertaisuutta kaikkiin muihin Jumaliin verrattuna.³⁵⁷ Samaan tapaan Jumala korotti Jeesuksen ylemmäksi kaikkia muita – ihmisiä, enkeleitä ja henkivaltoja. Jeesukselle annettiin valta ja asema, joka ylittää heidätkin, jotka tuomitsivat hänet kuolemaan.³⁵⁸ Álvarez Cineira näkee verbi ὑπερύψωσεν viittaavan ylösnousseeseen Messiaaseen, joka varhaiskristillisessä kontekstissa tarkoitti sitä, että Jeesus oli ottanut hallitsijan aseman.³⁵⁹

Cassidy tuo esiin näkökulman, että samalla kun Jumala korottaa Jeesuksen ylen korkealle, Hän samalla tekee tyhjäksi roomalaisten viranomaisten tuomion ja ristiinnaulitsemisen vaikutukset, kuten nöyryytyksen ja kuoleman. Erityisesti Rooman viranomaisten valta päättää ihmisten elämästä ja kuolemasta saa kunnan näpäytyksen kun Jeesus korotetaan kaiken Herraksi. Roomalaisilla oli valta omassa imperiumissaan, mutta iankaikkisessa Jumalan valtakunnassa roomalaisten päätöksellä ei ollut mitään painoarvoa. Roomalaisen valta oli täysin alisteinen Jumalan vallalle.³⁶⁰

Jakeessa Fil. 2:9 sanotaan myös, että Jumala on antanut Jeesukselle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman, τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων. Jae herättää ensinnäkin

³⁵⁴ Liddell ja Scott 1975, hakusana: “ὑπερυψόω”.

³⁵⁵ Marchal (2017, 19) käyttää hauskaa termiä ”super-duper-exalting”.

³⁵⁶ Tosin Septuagintassa psalmin numero on 69.

³⁵⁷ Hurtado 2005, 93.

³⁵⁸ Cassidy 2001, 182–183.

³⁵⁹ Álvarez Cineira 2007, 312.

³⁶⁰ Cassidy 2001, 182.

kysymyksen, mikä oli se nimi joka Jeesukselle annettiin. Toisaalta tämän tutkimuksen kannalta tärkeämpi kysymys on se, mitä merkitystä sillä oli, että Jeesukselle annettiin uusi nimi – ja kaiken lisäksi kaikkia muita korkeamman. Miten filippiiläiset ymmärsivät nämä sanat omista sosiokulttuurisista lähtökohdistaan?

Tutkijat eivät ole päässeet yksimielisyyteen siitä, mikä oli se kaikkia muita korkeampi nimi, josta jakeessa Fil. 2:9 puhutaan. Osa uskoo sen yksinkertaisesti olleen nimi *Jeesus* 'Jahve on pelastus'. Myös muita nimiä kuten *Pelastaja* ja *Poika* on ehdotettu. Enemmistö kuitenkin kannattaa näkemystä, jonka mukaan kyseessä olisi arvonimi κύριος 'Herra', joka esiintyy heti jakeessa 11.³⁶¹ Myös Kuula uskoo jakeen viittaavan nimeen κύριος. Hän huomauttaa, että kyseessä ei voi olla nimi *Jeesus*, koska se hänellä on ollut lapsesta asti. Nyt kyseessä on uusi nimi, jonka Jeesus sai ylösnousemuksen myötä.³⁶² Riippumatta siitä, mikä tämä nimi oli, jakeessa 9 kerrotaan se olevan kaikkia muita nimi korkeampi.

Reumann korostaa, että Raamatun teologiassa ”nimi” on tärkeä käsite.³⁶³ UT:ssa kehoitetaan Jeesuksen nimessä muun muassa rukoilemaan (Joh. 14:13), parantamaan sekä tekemään tunnustekoja ja ihmeitä (Ap.t. 4:30), alistamaan demoneita (Luuk. 10:17) ja kääntymään ja ottamaan kasteen (Ap.t. 2:38). VT:n kirjoittajat pitivät Jumalan nimeä niin pyhänä, ettei sitä voinut lausua ollenkaan ääneen – varmuuden vuoksi vokaalitkin jätettiin nimestä pois siinä vaiheessa, kun niitä alettiin muihin sanoihin liittää. Niinpä Jumalan nimeä, joka Moosekselle ilmoitettiin olevan ”Minä olen (se joka olen)” (2. Moos. 3:14) ja myöhemmin יהוה (*Jahve*), alettiinkin korvata muilla heprean kielen sanoilla, kuten אֲדֹנָי (*Adonai*).³⁶⁴

Nimen vaihtaminen oli yleistä antiikin Välimeren seudun kulttuureissa. Syyt nimen vaihtamiselle saattoivat olla esimerkiksi uskonnollisia, kulttuurisidonnaisia, poliittisia tai sosiaalisia. Yksilö saattoi vaihtaa nimensä esimerkiksi halusta mukautua paikalliseen kulttuuriin tai osoittaakseen uskonnollisen kääntymisensä. Oman nimen lisäksi myös lapsen nimi saatettiin muuttaa uskonnollisen kääntymisen yhteydessä siksi, että kävisi ilmi, ketä jumalaa kyseisessä perheessä palvottiin. Voimakkain merkitys yksilölle oli juuri uskonnollisista syistä tehdyllä

³⁶¹ Reumann (2008, 355) on koonnut kattavan listan eri tutkijoiden näkemyksistä.

³⁶² Kuula 2001, 174.1

³⁶³ Reumann 2008, 355.

³⁶⁴ Knowles 2012, 33.

nimenmuutoksella, koska se heijasti sitä, miten hän näki itsensä ja suhteensa jumalaansa.³⁶⁵

Raamatussa kerrotaan lukuisista henkilöistä, jotka tunnettiin kahdella nimellä. Apostolien teossa mainitaan esimerkiksi Juudas, jota kutsuttiin Barsabbakseksi (15:22) ja Johannes, jota kutsuttiin Markukseksi (15:17). Heillä saattoi olla juutalaisen tavan mukaan alun perinkin kaksi nimeä tai he olivat saattaneet syystä tai toisesta ottaa käyttöön toisen nimen. Myös nimen vaihtaminen oli yleistä juutalaisessa yhteisössä. VT:ssa Jumala muutti Abramin nimen Aabrahamiksi, Sarain Saaraksi, UT:ssa Jeesus muutti Simeonin nimen Pietariksi ja Saulin nimen Paavaliksi. Usein nimen muuttaminen liittyi Raamatussa tietynlaiseen elämän käännekohtaan.³⁶⁶

Myös roomalaisille nimillä oli tärkeä merkitys. Nimen välityksellä osoitettiin sukulaisuussuhteet, mutta myös omat ja suvun ansiot, kunniat ja virat. Nimen välityksellä sen kantaja pystyi julistamaan kunniasaavutuksiaan ja pönkittämään omaa yhteiskunnallista asemaansa. Nimen muuttaminen tai lisänimen ottaminen oli yleistä. Nimenannon tavat tosin muuttuivat vuosisatojen mittaan yhteiskunnan muutoksia heijastaen. Ensimmäisellä vuosisadalla oli yleistä, että vapaasyntyisellä roomalaisella miehellä oli kolme nimeä: etunimi ja sukunimi sekä lisänimi, joka osoitti lähinnä sukuhaaran. Sukunimen ja lisänimen väliin saatettiin lisätä isän, isoisän tai muun esi-isän nimen, jos haluttiin korostaa esimerkiksi vapaata syntyperää tai suvun vanhoja perinteitä. Myös *tribus* eli äänestysalue saatettiin liittää tämän perään. Toiselle vuosisadalle tultaessa lisänimien määrä kasvoi ja etunimi jätettiin lopulta kokonaan pois käytöstä. Orjilla oli vain yksi nimi, mutta vapauduttuaan he saivat isäntänsä etu- ja sukunimen ja orjanimi siirtyi lisänimeksi. Näin ollen keisarin vapauttamat orjat saivat kantaa keisarin nimeä.³⁶⁷

Keisareiden nimi Caesar on periytynyt Augustuksen ottoisältä, vuonna 44 eaa. murhatulta diktaattorilta Gaius Julius Caesarilta. Alun perin nimi Caesar viittasi vain Caesarien sukuhaaraan, mutta Augustuksen jälkeen kaikki keisarit lisäsivät tämän omaan nimeensä. Caesarin kuoltua Augustus, tuolloin vielä Octavianus, otti käyttöön adoptioisänsä käyttämän arvonimen *Imperator* (”ylipäällikkö”, ”komentaja”) korostaakseen valta-asemaansa. Hän otti käyttöön myös arvonimen *divi filius* (”jumalan poika”) korostaakseen sitä, että hänen isänsä

³⁶⁵ Horsley 1987, 1–2, 13.

³⁶⁶ Horsley 1987, 7.

³⁶⁷ Kivimäki & Tuomisto 2005, 20–21.

oli korotettu jumalaksi. Vuonna 27 eaa. senaatti myönsi hänelle vielä arvonimen *Augustus*, joka korosti hänen jalouttaan ja kunniakkuuttaan.³⁶⁸ Galinsky huomauttaa, että roomalaisten runoilijoiden teoksista voidaan päätellä, että kunnianimi *Augustus* pitää sisällään ajatuksen yli-inhimillisestä, kaikkein arvostetuimmasta ja pyhimmästä. Esimerkiksi Horatius kutsui keisaria eläväksi jumalaksi.³⁶⁹ Myös tulevat keisarit kantoivat nimessään sanoja *Imperator*, *Caesar* ja *Augustus*. Tämän lisäksi heidän nimeensä lisättiin usein voittojen kunniaksi osoitetut nimet, kuten *Germanicus* tai *Arabicus* ja toiselta vuosisadalta alkaen myös arvonimen *Maximus* (”suurin”). Näin ollen keisarin nimi saattoi muodostua todella pitkäksi. Roomalaisille oli tärkeää että kaikki lisä- ja kunnianimet ikuistettiin myös piirtokirjoituksiin tulevienkin sukupolvien nähtäväksi.³⁷⁰

G. H. R. Horsleyn mukaan nimen valinta oli antiikin kulttuureissa huomattavasti hienovaraisempaa työtä kuin nykypäivän länsimaissa. Sanan alkuperän ja merkityksen huomioiminen oli tärkeä nimeä valittaessa.³⁷¹ Nimen uskottiin kertovan jotain keskeistä kantajansa identiteetistä, alkuperästä, syntyperästä tai jumalallisesta suunnitelmasta, jonka nimen kantaja oli määrä täyttää.³⁷² Myös teoforiset³⁷³ nimet olivat suosittuja, koska niiden uskottiin suovan kantajalleen kyseisen jumalan suojeluksen.³⁷⁴

Mutta miten antiikin maailmassa ymmärrettiin se, että yksilölle annettiin Jumalan erisnimi? Jumalallisen nimen saamista kutsutaan teonymiaksi (engl. theonymy).³⁷⁷ Kun teoforiseen nimeen sisältyy muiden kirjaimien lisäksi jumalan nimi tai viittaus jumalaan, teonymialla tarkoitetaan sitä, että yksilö saa nimen, joka kuuluu jumalalle. Tällainen jumalallinen nimi itsessään on pyhä ja uskotaan näin antavan kantajalleen jumalalliset valtaoikeudet.³⁷⁸ Mooseksen kohtaamisesta Jumalan kanssa käy ilmi, että jo pelkästään jumalan nimen tietäminen avaa yksilölle pääsyn kyseisen jumalan salaiseen identiteettiin, luonteeseen ja voimaan. Täten nimen tietäminen antoi yksilölle tietynlaisen rajallisen kontrollin ja vallan kyseisen jumalan suhteen.³⁷⁹ Se, että Jeesukselle annettiin jakeessa Fil. 2:9 nimi,

³⁶⁸ Kivimäki & Tuomisto 2005, 22–23.

³⁶⁹ Galinsky 1996, 315–317.

³⁷⁰ Kivimäki & Tuomisto 2005, 23–24.

³⁷¹ Horsley 1987, 3.

³⁷² Knowles 2012, 27.

³⁷³ Teoforinen nimi tarkoittaa erisnimeä, joka viittaa jumalaan tai sisältää jumalan nimen. Esim. Isidora (Isis-uskonto) ja Apollodotos (Apollo-jumalan palvonta).

³⁷⁴ Horsley 1987, 3.

³⁷⁷ Litwa 2014, 181.

³⁷⁸ Litwa 2014, 182–183.

³⁷⁹ Knowles 2012, 32–33.

joka on kaikkia muita korkeampi, tarkoittaa näin ollen sitä, että hänelle annettiin kaikista suurimmat mahdolliset valtaoikeudet, kaiken sen mikä kuului Jahvelle, taivaassa, maan päällä ja maan alla ja (Fil. 2:10).³⁸⁰

M. David Litwa uskoo jumalallisen nimen saamisen tarkoittavan antiikin Välimeren seudun kulttuureissa yksilön deifikaatiota, eli jumalaksi korottamista. Näin ollen, kun Jeesuksen kerrotaan jakeessa Fil. 2:9 saavan nimen kaikkia muita korkeamman, se on osa prosessia, jolla pyritään korottamaan Jeesus jumalaksi. Kyseessä ei Litwan mukaan ole teologinen kannanotto, vaan deifikaatio liittyy enemmänkin inhimilliseen ajatusprosessiin.³⁸¹ Deifikaatio ei siis tarkoita sitä, että Jeesuksen ajatellaan muuttuneen jumalaksi, vaan että Jeesusta kuvailtiin jumalana käyttäen apuna kulttuurisia käsitteitä ja kielellisiä keinoja. Esimerkiksi 100-luvulla elänyt Justinos Marttyyri kristinuskoa puolustaessaan vertasi Jeesusta Hermekseen, Herkulekseen ja muihin kreikkalaisen mytologian sankareihin ja puolijumaliin, jotka oli korotettu jumaliksi vertaillen heidän jumalallisia piirteitään (1. Apol. 21:1–3). Litwan mukaan myös muut varhaiskristilliset kirjoittajat käyttivät deifikaatiota kirjoittaessaan Jeesuksesta. Varhaiskristilliset kirjoittajat eivät omaksuneet tähän prosessiin käsitteitä ja sanastoa juutalaisuudesta, vaan Rooman imperiumin käytänteistä.³⁸²

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että jakeesta Fil 2:9 ei löydy suoraa, kiistatonta kritiikkiä Roomaa tai keisaria kohtaan. Jakeessa ei myöskään esiinny Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattua kielenkäyttöä eikä jakeen asiayhteydestä voida nähdä viittauksia Roomaan. Se että Jumala korottaa Jeesuksen ylen korkealle ja antaa hänelle nimen kaikkia muita korkeamman, voidaan kuitenkin tulkita monin tavoin epäsuorasti kritisoivan Roomaa ja keisaria. Ensinnäkin Jumala korottaa Jeesuksen yli kaikkien maallisten hallitsijoiden. Keisari Nero olisi tuskin suhtautunut hyvin tähän ajatukseen. Kaiken lisäksi Jeesukselle annetaan nimi, joka on kaikkia muita korkeampi. Keisari Nero halusi kaikki parhaimmat tittelit itselleen ja oli valmis jopa murhaamaan sen vuoksi.³⁸⁵ Tilannetta pahentaa vielä se, että Jeesukselle annettiin Jumalan nimi, joka vihjaisi siitä, että Jeesuksesta tuli kaikkien silmissä

³⁸⁰ Litwa 2014, 183.

³⁸¹ Toisin sanoen Litwa (2014, 1–2) ei pyri ottamaan kantaa siihen, oliko Jeesus Jumala jo ennen inkarnaatiotaan, vai tuliko hänestä Jumala esim. kasteen tai ylösnousemuksen yhteydessä. Hän muistuttaa, että Paavalin teologiassa Jeesus on ollut Jumala aikojen alusta alkaen, eikä ajatus deifikaatiosta pyri tätä kiistämään.

³⁸² Litwa 2014, 184.

³⁸⁵ Cassidy 2001, 157.

Jumala. Lyhyesti sanottuna jakeessa 2:9 vihjataan, että Jeesus on todellinen hallitsija, ei keisari.

3.4.6 ”Herra Jeesus Kristus”

Kristus-hymnin huipennus löytyy Filippiläiskirjeen jakeista 2:10–11:

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψη
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσῃται
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

niin että Jeesuksen nimessä kaikkien pitää polvistua,
sekä taivaassa että maan päällä, ja maan alla,
ja jokaisen kielen pitää tunnustaa,
että Jeesus Kristus on Herra, Isän Jumalan kunniaksi.

Nämä sanat tuovat väistämättä mieleen Jesajan kirjan jakeen 45:23, jossa sanotaan: ”- - Minun edessäni on notkistuva jokainen polvi, jokainen suu on vannova minun nimeeni!”³⁸⁶ Hurtado uskoo, että juuri tämä Jesajan kirjan jae on Filippiläiskirjeen Kristus-hymnin taustalla. Hän on sitä mieltä, että hymnin sanat heijastavat sitä, miten varhaiskristityt pyrkivät luovalla tavalla selkiyttämään itselleen monoteismin binaarista ongelmaa. Juutalaisuus oli vahvasti yksijumalainen uskonto, mutta nyt Jumala oli korottanut Jeesuksen koko luomakunnan herraksi. Hurtado uskookin hymni heijastaa juutalais-kristittyjen pyrkimystä löytää selitystä pyhistä kirjoituksista Jeesuksen tarkoitukselle ja asemalle Jumalan suunnitelmissa. Jakeen 2:10 viittauksen kaikkiin ”taivaassa että maan päällä, ja maan alla” Hurtado tulkitsee yksinkertaisesti heijastavan antiikin ajan kosmologiaa, jonka mukaan maailmankaikkeus muodostui maanpäällisestä, taivaallisesta ja maanalaisista osista.³⁸⁶

”Polven notkistaminen” ei ollut kuitenkaan pelkästään juutalainen kielikuva, vaan kollokaatiota on käytetty myös roomalaisessa kirjallisuudessa. Muun muassa keisareiden eteen polvistuttiin osituksena alistumisesta.³⁸⁷ Cassidy pitää ilmaisua πάντων γόνων κάμψη ’jokainen polvi notkistuu’ hyvin eloisana mielikuvana, joka korostaa Jeesuksen suvereenisuutta. ”Polven notkistaminen” kuvastaa alistumista ja nöyrytymistä. Cassidy korostaa erityisesti sanan πάν merkitystä, joka toistuu kolme kertaa jakeissa 2:9–11. Kukaan ei pysty välttymään polvistumiselta

³⁸⁶ Hurtado 2005, 92–93.

³⁸⁷ Cassidy 2001, 159.

Jeesuksen edessä, ei edes keisari, jolla oli hallussaan ylin valta Rooman imperiumissa.³⁸⁸

κύριος oli tärkein kristologinen arvonimi Paavalin kielenkäytössä.

Useimmiten sana esiintyy Paavalin kirjeissä yksinään, vaikkakin toisinaan se on liitetty muihin arvonimiin, kuten κύριος Ἰησοῦς Χριστός jakeessa Fil. 2:11.

Kuulan mukaan kristityt tunsivat tämän Jeesuksen arvonimen, joten sitä ei tarvinnut heille erikseen määritellä.³⁸⁹ Sana κύριος on arvonimi, jota käytettiin yleisesti Rooman valtakunnassa sekä kreikkalais-roomalaisessa että juutalaisessa kulttuurissa ja kielenkäytössä. Siksi onkin haasteellista päätellä, mitä tarkalleen Paavali tarkoitti ja miten filippiiläiset ymmärsivät Paavalin sanoessa, että ”jokaisen kielen on tunnustettava Isän Jumalan kunniaksi: ‘Jeesus Kristus on Herra.’” Sen lisäksi, että κύριος-sanalla oli lukuisia merkityksiä, sanan tulkintaa jakeessa Fil. 2:11 vaikeuttaa se, että sen merkityksessä on tapahtunut muutoksia vuosisatojen aikana. Sanojen merkitys saattaa ajan kuluessa esimerkiksi laajeta tai supistua, tai alkuperäinen merkitys voi kadota kokonaan.³⁹⁰

Septuagintan kääntäjät valitsivat kolmannella ja toisella vuosisadalla eaa. kreikan kielen termin κύριος käännökseksi sanoille יהוה (*Jahve*) and (אדני) (*Adonai*). Sama käytäntö jatkui myös UT:n kirjoja ja kirjeitä kirjoitettaessa. Sana κύριος esiintyy yli 9000 kertaa Septuagintassa, yli 700 kertaa UT:ssa ja lähes kaksisataa kertaa pelkästään Paavalin aidoissa kirjeissä. Tämän vuoksi se onkin eräs Raamatun yleisimpiä sanoja.³⁹¹ Sana κύριος sisältää ensisijaisesti ajatuksen voiman, vallan ja auktoriteetin hallinnasta. Yleisimmin sana κύριος käännetään sanoilla ’herra’, ’isäntä’ tai ’omistaja’. Se voi viitata keneen tahansa korkeassa tai hallitsevassa asemassa olevaan yksilöön. Se pitää sisällään kahden tai useamman yksilön valtasuhteen – esimerkiksi isännän suhteen orjaan. Sitä voidaan käyttää myös kohteliaana puhuttelunimikkeenä esimerkiksi enkelille, apostolille, piispalle, aviomielelle, sukulaisille tai jumalallisena arvonimenä pakanahallitsijoille. Raamatussa sanaa κύριος käytetään Jumalan kutsumanimenä sekä tekemättä eroa eri persoonien välillä että viitaten erikseen Isään tai Poikaan. Myöhemmin sanaa alettiin käyttää viittaamaan myös Pyhään Henkeen tai yhteisesti kolminaisuuteen.³⁹²

³⁸⁸ Cassidy 2001, 183.

³⁸⁹ Kuula 2001, 171.

³⁹⁰ Campbell 2013, 223–226.

³⁹¹ Kuula 2001, 171.

³⁹² Liddell & Scott 1975, hakusana: ”κύριος”.

Taulukoon 2 on koottu κύριος-sanan yleisimmät merkityksen ensimmäisellä vuosisadalla jaa.

κύριος		
I. Sekulaari	1.	Herra Johtoasemassa tai korkeassa asemassa oleva yksilö. Esim. aviomies (suhteessa vaimoonsa), isä (suhteessa lapsiinsa) tai viranhaltija.
	2.	Isäntä Auktoriteettiasemassa oleva yksilö. Esim. talon isäntä, perheen pää, orjan isäntä tai holhooja.
	3.	Omistaja Johtoasemassa oleva yksilö, jonka johtajuus perustuu omistussuhteeseen. Esim. tilan omistaja.
	4.	Herra Kohtelias puhuttelunimike yksilölle, joka on korkeassa tai arvostetussa asemassa. Esim. enkelille, apostolille, piispalle, aviomielle tai sukulaisille. Tässä merkityksessä sanaa käytetään usein muodossa κύριε. Vert. englannin <i>sir</i> .
	5.	Hallitsija
II. Uskonnollinen	1.	Isä Jumala
	2.	Jeesus Kristus
	3.	Pakanajumala Mikä tahansa ylemmän tai alemman asteen jumala tai jumalallisen olento.
	4.	Jumalaksi korotettu hallitsija Esim. kuningas tai keisari.

Taulukko 2. Sanan κύριος eri merkityksiä ensimmäisellä vuosisadalla jaa. (Danker 2000, hakusana: κύριος; Liddell & Scott 1975: hakusana κύριος)

Sanaa κύριος käytetään Septuagintassa ja UT:ssa sekä uskonnollisessa että maallisessa merkityksessä viitaten sekä Jumalaan että maallisiin herroihin.³⁹⁵ Useissa tilanteissa UT:ssa sanaa käytetään myös kohteliaana puhuttelunimikkeenä kuten englannin kielen sanaa *sir* 'herra'. UT:ssa sanaa käytetään kuitenkin enemmän uskonnollisessa merkityksessä ja sitä alettiin käyttää tunnustuksellisenä arvonimenä myös Jeesukselle Kristukselle. Erityisesti Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeen κύριος-sanaa alettiin käyttää yhä enemmän uskonnollisessa merkityksessä.³⁹⁶

Tutkijat ovat eri mieltä siitä, miten ja milloin κύριος-sana alettiin yhdistää Jeesukseen varhaiskristillisyydessä. Wilhelm Bousset toi jo 1900-luvun alkupuolella esiin näkemyksen, että κύριος-sanan kristillinen käyttö juontaa juurensa pakanauskonnoista, koska sanaa käytettiin toisinaan pakanajumalien yhteydessä.³⁹⁷ Esimerkiksi egyptiläistaustaisessa Isis-uskonnossa κύριος- ja κυρία-sanoja käytettiin jumaluuksien nimikkeinä ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. alkaen. Erityisesti pakanakristityille nämä uskonnot olivat tuttuja, joten olisi luontevaa ajatella, että he olisivat lainanneet κύριος-sanan käytön sieltä.³⁹⁸ Hahn huomauttaa kuitenkin, että varhaiskristillisellä kaudella κύριος-sanan käyttö ei ollut kuitenkaan laajasti käytössä mysteeriuskonnoissa, vaan ainoastaan muutamissa poikkeustapauksissa yhtenä nimikkeenä monien muiden joukossa. 200-luvulla jaa. sanan uskonnollinen käyttö oli jo yleistynyt merkittävästi, mutta Paavalin kirjeiden kirjoittamisen aikaan sanan käyttö oli kuitenkin vielä muutosvaiheessa.³⁹⁹

κύριος-sanan käyttö kuului myös Välimeren seudun pakanakulttuureissa vallinneeseen hallitsijanpalvontaan. Ajanlaskua edeltävinä vuosisatoina κύριος-sanan on todettu esiintyneen osana hallitsijakultteja enimmäkseen alueen itäisissä osissa, esimerkiksi Kreikassa, Persiassa ja Egyptissä, joista se vaiheittain eteni kohti länttä. Esimerkiksi Kreikassa tiedetään hallitsijanpalvontaa esiintyneen jo ainakin Aleksanteri Suuren ajoista, 300-luvulta eaa. alkaen. Kuitenkin jo Julius Caesarin valtakaudella (noin 40-luvulla eaa.) hallitsijanpalvonnan tiedetään rantautuneen ja erityisesti Augustuksen valtakaudella (27 eaa.–14 jaa.) yleistyneen Rooman läntisissä osissa. Augustus ja vielä häntä seurannut Tiberiuskin kuitenkin kartoivat niin kulttimenoja kuin κύριος-nimen liittämistä itseensä. Vasta

³⁹⁵ Ks. esim. 1. Kor. 8:5.

³⁹⁶ Kuula 2001, 171.

³⁹⁷ Bousset 1913, 130–131, 136, 139.

³⁹⁸ Knox 1945, 77–78.

³⁹⁹ Hahn 2002, 69.

vähitellen Caligulan (37–41 jaa.), Neron (54–68 jaa.) ja erityisesti Domitianuksen (81–96 jaa.) valtakaudella keisarikultti ja κύριος-sanan käyttö osana sitä vakiintuivat. Hahnin mukaan κύριος-sanalla haluttiin viestittää hallitsijan jumaluudesta sekä hänen äärimmäisestä mahdistaan.⁴⁰⁰ Kreikkalaisilla ei kuitenkaan ollut tapana puhutella jumaliaan juutalaisten ja muiden lähi-idän uskonnoista tutuilla nimikkeillä kuten κύριος ja δεσπότης 'herra', 'isäntä', 'mestari'.⁴⁰¹

κύριος-sanan alkuperää on etsitty myös kreikankielisten juutalauskristittyjen keskuudesta. Osa tutkijoista kannattaa näkemystä, että κύριος-sanan käyttö alkoi uskontunnustuksena kreikankielisessä juutalauskristillisessä yhteisössä ja se levisi sieltä vasta myöhemmin Palestiinaan varhaiskristilliseen yhteisöön.⁴⁰² κύριος-sanan uskotaan kehittyneen vastineeksi VT:n sanalle יהוה. Tähän vedotaan muun muassa siksi, että Septuagintassa sanaa κύριος käytetään pääsääntöisesti vastineena sanalle יהוה.⁴⁰³ Kuula muistuttaa, että myös arameankielisten Palestiinan kristittyjen tiedetään kutsuneen Jeesusta arvonimellä κύριος. Tämä ilmenee muun muassa yleisesti käytetystä rukoushuudahduksesta *maranata* 'Herramme, tule' (1. Kor. 16:22).⁴⁰⁴ Toisaalta κύριος-sanan taustalla on ehdotettu toimineen myös Palestiinan arkisessa seemiläisessä kielenkäytössä esiintyneet herra-sanat taivutusmuotoineen, kuten *adon*, *adonai*, *mar* ja *mari*.⁴⁰⁵ Kuula kannattaakin näkemystä, että κύριος-sanan liittäminen Jeesukseen pohjautuu juuri Palestiinan alkuseurakunnan käytäntöön.⁴⁰⁶

Eräs varhaisimpia osoituksia varhaiskristittyjen suhtautumisesta Jeesuksen jumaluuteen on *herra*-nimikkeen käyttö. κύριος-sanan yhdistäminen Jeesukseen osoittaa Collinsin mukaan sen, että Jeesuksen nähtiin olevan samalla tasolla Jumalan kanssa. Hänen mielestään on todennäköistä, että sekä arameankielistä titteliä *mari* että kreikankielistä titteliä κύριος käytettiin alun perin Jeesuksen yhteydessä, kun viitattiin hänen toiseen tulemiseensa. Hän uskoo tittelin käytön osoittavan sen, että Jeesusta pidettiin Messiaana, Jumalan voideltuna. Kun hän palaa takaisin maan päälle messiaanisenä kuninkaana, Jumalan valtakunta

⁴⁰⁰ Hahn 2002, 69–70. Apostolien tekujen jakeessa 25:26 keisari Neroa kutsutaan arvonimellä κύριος.

⁴⁰¹ Collins 1999, 238.

⁴⁰² Davis 1996: 13–19; Knox 1945: 77–78.

⁴⁰³ Fitzmyer 1979, 116.

⁴⁰⁴ Kuula 2001, 171–172.

⁴⁰⁵ Fitzmyer 1979, 115–116.

⁴⁰⁶ Kuula 2001, 171.

manifestoituu täydessä mitassaan. Myöhemmin titteliä alettiin käyttää Jeesukseen viitatessa myös muissakin yhteyksissä.⁴⁰⁷

Hahnin mukaan Jeesusta kutsuttiin ennen kuolemaansa arvonimellä κύριε useimmiten maallisessa merkityksessä, kuten jakeissa Mark. 7:28 ja Luuk. 7:6. Hän perustelee näkemystään esimerkiksi sillä, että κύριος-sanana taustalla esiintyvät heprean רַבִּי (*rabbi*) ja aramean *mari* ja rinnalla esiintyvä kreikankielen sana διδάσκαλε (*didaskale*) olivat Jeesuksen aikana ensisijaisesti merkitykseltään maallisia. Vasta myöhemmin κύριος-sanana semanttinen kenttä laajeni vaihteittain ja siihen alettiin liittää kristologisia kaikuja. Toisaalta Hahn huomauttaa, että esimerkiksi Luukas ja Matteus käyttivät κύριε-nimeä eri tavoin – Luukas käyttää sitä ensisijaisesti pelkkänä puhuttelunimenä, kun taas Matteuksen evankeliumissa henkilölle, jota kutsutaan sanalla κύριε osoitetaan aitoa alamaisuutta. Matteuksen evankeliumissa κύριος-sanana käyttö heijastaa Hahnin mukaan Jeesus-tradition myöhempää kehitystä ja sanan kohdalla on havaittavissa, ettei Jeesuksen yhteydessä enää tehdä eroa maallisen ja taivaallisen *herran* välillä. Täten κύριος-sanalla on Matteuksen evankeliumissa lähes poikkeuksetta jumalallinen sävy. Esimerkkinä tällaisista merkityseroista toimivat muun muassa Markuksen evankeliumin 1:40 pohjalta muokatut jakeet Luuk. 5:12 ja Matt. 8:2.⁴⁰⁸

Paavali käyttää κύριος-sanana monissa eri merkityksissä. Esimerkiksi kun Paavali viittaa ”Herran veljiin” jakeissa 1 Kor. 9:5 ja Gal. 1:19, hän käyttää Hahnin mukaan κύριος-sanana sen sekulaarissa merkityksessä viitaten maalliseen Jeesukseen.⁴⁰⁹ Kuula kutsuu herra-sanana toiminnalliseksi arvonimeksi. Esimerkiksi kun Paavali jakeessa Room. 12:11 kehottaa Rooman kristittyjä palvelemaan Herraa, hän viittaa Jeesuksen rooliin hallitsijana ja mestarina.⁴¹⁰ Tämän tutkimuksen kannalta tärkeintä on kuitenkin selvittää, mitä Paavali tarkoitti filippiäiskirjeen jakeessa 2:11 sanoessaan, että ”jokaisen kielen pitää tunnustaa, että Jeesus Kristus on Herra”. Tarkoittiko hän, että kaikkien pitää tunnustaa se,

⁴⁰⁷ Collins 1999, 238.

⁴⁰⁸ Hahn 2002, 79–82. Hahn on tarkastellut perusteellisesti κύριος-sanana sekä siihen läheisesti Raamatussa esiintyviä heprean, aramean ja kreikan sanoja. Hänen mukaansa Jeesusta kutsuttiin maallien elämän aikana κύριε-kutsumanimen lisäksi sekä heprean sanalla *rabbi*, kreikan sanalla *didaskale* ja oletettavasti myös aramean sanalla *mari*. Vaikka sanat pitävätkin sisällään hieman erilaisia merkityksiä, Hahnin mukaan niitä käytettiin käännösteksteissä toistensa synonyymeina. Rabbi-sana muuttui ajan kuluessa siten, että se liitettiin ensisijaisesti juutalaisiin lain opettajiin ja *mari* puolestaan säilytti laajasisältöisen merkityksen, joka kuvasti yksilön ylemmyyttä muihin nähden.

⁴⁰⁹ Hahn 2002, 86–87.

⁴¹⁰ Kuula 2001, 172–173.

että Jeesus on asetettu ylhäiseen asemaan, kuten orjien isäntä suhteessa alaisiinsa, vai tarkoittiko Paavali, että Jeesus on Jumala?

Kuula ei usko, että jakeessa Fil 2:11 sanotaan, että Jesus olisi korotettu Jumalaksi. Hänen mukaansa varhaiskristityt pitivät kiinni juutalaisesta monoteistisesta uskosta ja tulkitsivat Jeesuksen herruuden tarkoittavan sitä, että hänet on korotettu hallitsijaksi. Ei kuitenkaan miksi tahansa hallitsijaksi, vaan kaikkein ylimmäksi, Jumalan sijaishallitsijaksi, jonka edessä kaikkien tulee alistua, jopa itse kuoleman.⁴¹¹ Ylösnousemuksessa Jeesus korotettiin osalliseksi Jumalan valtaan ja herruuteen. Kuulan mielestä arvonimi ”Herra” nimenomaan *erottaa* Jeesuksen Jumalasta. Paavali tekee usein kirjeissään eron Jumalan ja Jeesuksen välille kutsumalla Jumalaa ”Isäksi” ja Jeesusta ”Herraksi” kuten jakeissa Fil. 1:2 ja 1. Kor 8:6.⁴¹² Mutta onko sillä jakeen Fil. 2:11 sanoman kannalta merkitystä, käyttääkö Paavali siinä herra-sanaa absoluuttisessa, Jumalaan viittaavassa merkityksessä vai viittaako hän Jeesukseen ylimpänä mahdollisena hallitsijana? Minun mielestäni sillä ei ole merkitystä. Joka tapauksessa jakeessa sanotaan, että Jeesuksen herraus on korkeampi kuin kaikkien muiden maanpäällisten, maanalaisten ja taivaallisten herrojen. Koska κύριος-sanan semanttinen kenttä on hyvin laaja, sanan merkitys on pääteltävä kontekstin mukaan. Mutta kreikkalais-roomalaisessa ajatusmaailmassa kaikki oli suhteellista. Jos ihmisen ja jumalan välille ei pystytty vetämään tarkkaa rajaa, en usko että κύριος-sanaakaan tulkittiin kahtiajakoisesti.

Filippiläiskirjeen jakeessa 2:11 siis sanotaan, että ”jokaisen kielen on tunnustettava Isän Jumalan kunniaksi: ’Jeesus Kristus on Herra.’” Voidaanko tätä lausetta tulkita millään tavalla joko suorana tai epäsuorana kritiikkinä Rooman hallintoa tai keisaria kohtaan? Valta ja kunnia olivat tärkeitä arvoja Rooman keisarille ja eliitille. Keisari Nero, joka hallitsi yksinvaltiaana Roomaa Filippiläiskirjeen kirjoittamisen aikaan, suhtautui erityisen pakkomielleisesti titteleihin, palkintoihin ja suosionosoituksiin. Hän vaati, että kansa, eliitti mukaanlukien, koroittaa häntä suureen ääneen kaikilla mahdollisilla arvonimillä. Hänen kerrotaan suunnitelleen jopa huhtikuun uudelleennimeämistä *neroneukseksi* ja Rooman nimeämistä *Neropolikseksi* (Suetonius, *De Vita Caesarum: Nero* 55). Vaikka häntä kutsuttiinkin ”jumalaksi”, hän oli erityisen mieltynyt arvonimiin ”herra” ja ”pelastaja”. Herra-tittelin käytöstä Neron

⁴¹¹ Ks. 1Kor 15:25–27.

⁴¹² Kuula 2001, 172–174.

yhteydessä on säilynyt paljon kirjallista todistusaineistoa. Toisinaan häntä on kutsuttu myös ”koko maailman herraksi”. Sitä ei voida varmuudella arvioida, pitikö hän itseään jumalana, mutta hän arvosti suuresti sitä, että häntä kohdeltiin kuin jumalaa. Dio Cassius kertoo Parthian johtajasta Tiridateksesta, joka polvistui Neron eteen, kutsui häntä herraksi (δεσπότης) ja ilmoitti olevansa hänen orjansa ja palvovansa häntä kuin Mithra-jumalaa (*Roman History*, 63:5–6). Palkkioksi kauniista sanoistaan Tiridateksesta tehtiin Armenian hallitsija.⁴¹³ Dio Cassiuksen historiikissa on huomattavan paljon yhtäläisyyksiä Filippiläiskirjeen Kristus-hymniin.

Ilmauksessa κύριος Ἰησοῦς Χριστός huomio kiinnittyy myös kolmanteen sanaan. Paavali käytti usein Jeesuksesta vain nimitystä κύριος Ἰησοῦς, mutta tällä kertaa hän päätti liittää myös termin Χριστός mukaan ilmaukseen. Χριστός on toiseksi yleisin Paavalin käyttämä kristologinen termi. Hän käytti sitä 271 kertaa joko yksin tai erilaisissa yhdistelmissä. Tämä kreikan sana pohjautuu heprean kielen sanaan משיח (masiah) ja tarkoittaa voideltua. Vanhassa testamentissa Jumalan valitsevat miehet, kuten kuninkaat, profeetat ja papit voideltiin tehtävänsä. Juutalaiset odottivat pelastajaa, messiasta, joka vapauttaisi kansan sortajan ikeestä. Varhaiset kristityt uskoivat Jeesuksen olevan tämä voideltu, Kristus.⁴¹⁴ Χριστός on näin ollen täysin juutalainen arvonimi, joka on sidoksissa juutalaisten uskontoon ja historiaan. Kreikkalais-roomalaisille puolestaan arvonimi oli vieras. He todennäköisesti tulkitsivat sen erisnimeksi. Χριστός kuulosti samalta kuin kreikkalaisen miehen erisnimi *Chrestus*.⁴¹⁵ Muun muassa roomalainen historioiden kirjuri Suetonius kirjoitti Claudiuksen häättäneen juutalaiset pois Roomasta Chrestuksen aiheuttamien mellakoiden tähden.⁴¹⁶ Ilmauksen κύριος Ἰησοῦς Χριστός kreikkalais-roomalaiset todennäköisesti tulkitsivat siten, että κύριος on arvonimi, joka määrittelee erisnimeä Ἰησοῦς Χριστός.⁴¹⁷ Näin ollen ei ole syytä olettaa, että Paavali halusi filippiläisten ymmärtävän termin vanhatestamentilliset yhteydet tai että filippiläiset olisivat ymmärtäneet termin käytössä mitään piilosanomaa.

⁴¹³ Cassidy 2001, 154–159.

⁴¹⁴ Kuula 2001, 176–177. Juutalaisten messiasodotus ei ollut yhtenäistä selkeää uskoa, vaan eri ryhmittymät odottivat erilaista pelastajaa. Myöskään pelastajasta ei käytetty yleisesti nimitystä *messias* (Kuula 2001, 175).

⁴¹⁵ Kuula 2001, 176–177.

⁴¹⁶ Suetonius, XXV, 4.

⁴¹⁷ Kuula 2001, 176–177.

McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon mukaisesti voidaan todeta, että ilmauksessa κύριος Ἰησοῦς Χριστός ei ole havaittavissa suoraa, kiistatonta kritiikkiä Roomaa tai keisarikulttia kohtaan. Tosin κύριος- sana voidaan tulkita Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattuna kielenkäyttönä ja mahdollisesti samalla kritiikin välineenä. Mutta kuten edellä todettiin, κύριος-sana on semanttisesti moniulotteinen sana, jota käytettiin laajaksi Rooman imperiumin alueella ja sen ulkopuolellakin. Varmuudella ei voida sanoa, missä vaiheessa ja mistä saatiin vaikutteita siihen, että κύριος-sanaa alettiin käyttää Jeesuksen yhteydessä. Varmaa on kuitenkin se, että Paavali kutsuu Jeesusta samalla arvonimellä, jolla keisaria kutsuttiin. Mielestäni on perusteltua olettaa, että κύριος-sanan käyttö toimi epäsuorana kritiikkinä tai rivien välistä luettavana tai aistittavana kritiikkinä Rooman keisaria ja vallanpitäjiä kohtaan. Ellei Paavalilla ollut ajatuksena varsinaisesti arvostella keisaria ja vallanpitäjiä, uskon, että hän halusi tehdä selväksi, että Jeesuksen herruus ylittää heidän herruutensa.

4 Pohdinta ja yhteenveto

Olemme todenneet, että uskonto ja politiikka kulkivat käsi kädessä antiikin yhteiskunnassa, eikä niitä ollut helppo erottaa toisistaan. Ei ole siis mahdoton ajatus, että myös Paavalilla olisi voinut olla imperiumin tai ainakin keisarikultin vastaista sanottavaa. Filippiäiskirjeestä monet tutkijat löytävät imperiuminvastaista retoriikkaa, mutta joidenkin mielestä se ei koske niinkään keisarikulttia. Kristittyjen rikkomus roomalaisten mielestä oli todennäköisesti se, etteivät he osallistuneet paikallisten jumaluuksien palvontaan. Niin tehdessään heitä pidettiin ehkä epäsosiaalisina ja epälojaaleina valtaväestöä kohtaan ja heidän pelättiin tuovan jumalien vihan koko kansan ylle. Kyse ei ollut niinkään siitä, etteivät he palvoneet keisaria.⁴²¹ Cohick huomauttaa kuitenkin, ettei keisarikulttia voida erottaa yleisestä pakanallisuudesta. Esimerkiksi Filippistä löytyneet temppelit ovat kaikki samanlaisia ja ainoastaan piirtokirjoituksista voidaan päätellä olivatko ne pyhitetty jollekin keisarille vai jumalalle.⁴²² Tämä on mielestäni mielenkiintoinen näkökulma. Onko siis mahdollista tai edes tarkoituksenmukaista erottaa toisistaan sitä, kritisoiko Paavali tai muut UT:n

⁴²¹ Bird 2014, 147. Bird perustaa näkemyksensä Tertullianuksen tekstiin Apologeticus 24.1.

⁴²² Cohick 2013, 170.

kirjoittajat juuri keisarikulttia vai yleisesti pakanallisuutta! Álvarez Cineiran mukaan Paavali oli kiinnostunut vain siitä, että Jumala voittaa vihamieliset voimat ja vallat. Hänen mukaansa Paavali vastusti keisarikultin ja imperiumin ideologian lisäksi kaikkea pakanallisuutta, mukaan lukien roomalaisen yhteiskunnan arvoja, voimasuhteita sekä sosioekonomisia rakenteita.⁴²³

Price pitää Kristuksen ja keisarin dramaattista vastakkaisasettelua varhaisten kristittyjen teologiien luomana historiallisten tosiasioiden virhetulkintana, jota on vuosisadasta toiseen toistettu johdonmukaisesti. Tämä virhetulkinta liittyy hänen mukaansa ensimmäisinä vuosisatoina jaa. esiintyneisiin kristittyjen vainoihin ja pyrkimykseen selittää niitä uskonnon ja politiikan vastakkaisasettelulla. Kuten edellä mainittiin, antiikin kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa tarkasteltaessa uskontoa ja politiikkaa ei kuitenkaan voida erottaa toisistaan.⁴²⁴ Karl Galinsky muistuttaa, että valtakunnan itäosissa esiintyi toki Rooman vastaista liikehdintää, mutta ei voida perustellusti väittää, että se olisi kohdistunut juuri keisarikulttia kohtaan, vaan kaikkea Rooman valtaan ja hallintoon liittyvää kohtaan.⁴²⁵ Galinsky huomauttaa myös, ettei Paavali missään vaiheessa luopunut Rooman kansalaisuudestaan. Hänen olisi ehkä voinut olettaa tehneet niin, jos hän oli kovin Rooman vastainen.⁴²⁶ Galinsky ehdottaakin, että ehkäpä Paavali ei niinkään halunnut vastustaa (*oppose*) Rooman hallintoa vaan enemmänkin halusi asettaa rinnakkain (*juxtapose*) keisarin hallinnon ja Jeesuksen hallinnon.⁴²⁷ Tai kuten Marchal ilmaisee saman asian jyrkemmin, Paavali halusi osoittaa, että Rooman imperiumi on vain parodia Jumalan valtakunnasta.⁴²⁸

Millaisia sitten oli kristittyjen vainot 50-luvulla? Oliko ensimmäisellä vuosisadalla tarvetta piilosanomille? Diehlin mukaan oli mahdollista, että kristityt kokivat vihamielisyyttä monilta tahoilta, sekä kreikkalais-roomalaisten että juutalaisten taholta, jonka vuoksi Paavali ja hänen kumppaninsa pitivät tarpeellisena käyttää salakoodattua tai kuvainnollista kieltä. Kun Paavali kirjoitti kirjeitä eri puolilla Rooman valtakuntaa asuville uskoville, hänen oli syytä miettiä tarkkaan sanavalintojansa ja ohjeidensa sisältöjä, jottei kirjeiden vastaanottajia voitaisi syyttää maanpetoksesta.⁴²⁹ Filippiäiskirjeen Paavali kirjoitti

⁴²³ Álvarez Cineira 2007, 298.

⁴²⁴ Price 1984, 15–16.

⁴²⁵ Galinsky 2011b, 6.

⁴²⁶ Marchalin mielestä tämä perustelu on liioittelua (Marchal 2008, 40).

⁴²⁷ Galinsky 2011b, 15.

⁴²⁸ Marchal 2008, 40.

⁴²⁹ Diehl 2013, 53.

roomalaisesta vankilasta, joten hänen oli syytä huolehtia myös omasta turvallisuudestaan.⁴³⁰ Toisaalta Diehl huomauttaa, että varmuudella ei voida kuitenkaan arvioida, miten laajaa kristittyjen kokema ahdinko oli ensimmäisellä vuosisadalla. Pientä jyrinää on saattanut olla jo Paavalin aikaan, mutta kristittyjen kokeman laajemman ja systemaattisemman vastustuksen uskotaan alkaneen vasta toisella vuosisadalla. Esimerkkinä kristittyjen kokemasta varhaisesta ahdingosta voidaan mainita Tacituksen kirjoitus, jonka mukaan Keisari Nero yritti sysätä syyn Rooman vuoden 64 tuhoisasta tulipalosta kaupungin kristittyjen niskaan. On mahdollista, että kyse ei ollut pitkään jatkuvasta systemaattisesta vainosta, vaan enemmänkin keisarin päähänpistosta, mutta tapaus kuvaa kuitenkin keisarin ja valtion johtohenkilöiden huonoa asennetta kristittyjä kohtaan. Toiselta vuosisadalta on laajasti kirjallista todistusaineistoa, jonka mukaan kristityt kohtasivat oikeudenkäyntejä, vankeutta ja marttyyrikuolemia. Heitä syytettiin muun muassa ateismista, maanpetoksesta ja jopa kannibalismista, joksi ehtoollinen virheellisesti tulkittiin.⁴³¹

Mielestäni haastavista imperiumikriittisessä lähestymistavassa on se, että tulkitsijan on muistettava pitää mielikuvitus kurissa. Raamatustahan tunnetusti löytyy tukea mille tahansa opille tai uskomukselle, jos asian irrottaa kontekstistaan. Suomenkielessä tunnetaankin sanonta ”lukea kuin piru raamattua”. Itse näen juuri tämän suurimpana vaarana imperiumikriittisessä raamatuntulkinnassa. On syytä muistaa, että vain hyvin harvat UT:n tekstit täyttävät edellä mainitun suoran ja kiistattoman kritiikin piirteet (mm. Ilmestyskirja). Beveren mukaan suurimmassa osassa kritiikki on epäsuoraa, jopa kyseenalaista, kuten esimerkiksi Kolossalaiskirjeen ja Filemoninkirjeen kohdalla.⁴³² Toisaalta oman haasteensa tulkinnalle tuo se, että ei ole varmuutta siitä, oliko UT:n kirjoittajilla tarve esimerkiksi turvallisuussyistä kirjoittaa niin sanotulla koodikielellä, eli kätkeä ainakin voimakkain imperiumikritiikki symbolisen kielen varjoon.⁴³³

Tässä tutkimuksessa analysoin Filippiläiskirjeen jakeita 2:6–11 imperiumikriittisestä näkökulmasta. Tavoitteenani oli selvittää, oliko siinä teemoja tai sanavalintoja, jotka saatettiin yhdistää Rooman imperiumiin tai johonkin sen osa-alueeseen kuten poliittiseen ideologiaan tai vallankäyttöön,

⁴³⁰ Cassidy 2001, 191.

⁴³¹ Diehl 2013, 45–46.

⁴³² Bevere 2013, 195.

⁴³³ Diehl 2013, 40.

yhteiskunnallisiin arvoihin, kulttuuriin, uskonnonharjoittamiseen tai keisarikulttiin? Valitsin ennakkoselvityksen perusteella kuutta sanayhdistelmää, joita tarkastelin McKnightin ja Modican laatiman viisiportaisen jaon pohjalta. He jakavat imperiumikriittisen menetelmän seuraaviin eri tasoihin: 1) suora, kiistaton kritiikki Roomaa ja/tai keisarikulttia kohtaan, 2) Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattu kielenkäyttö kritiikin välineenä, 3) epäsuora kritiikki teksteissä, joissa Rooma on kontekstina, 4) rivien välistä luettu tai aistittu kritiikki imperiumia kohtaan ja 5) hienovarainen kritiikki, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta.⁴³⁴

Tässä tutkimuksessa päädyttiin seuraaviin johtopäätöksiin: Jaksosta Fil. 2:6–11 ei löydy suoraa, kiistatonta kritiikkiä Rooman imperiumia, keisaria eikä mitään muutaakaan sen osa-aluetta kohtaan. Jaksosta ei myöskään löydy selvästi Rooman imperiumin virallisesta ideologiasta lainattua kielenkäyttöä kritiikin välineenä. Ainoat ilmaisut, jotka on lähellä tätä määritelmää ovat ”Jumalan vertainen” sekä ”Herra Jeesus Kristus”. Näitä kahta ilmaisua käytetään Kristus-hymnissä samaan tapaan kuin niitä käytettiin yleisesti Rooman keisareista. Tämäkin ilmenee kuitenkin vain epäsuorasti. Rooma ei esiinny kontekstina jaksolle Fil. 2:6–11, joten sen kaltaista epäsuoraa kritiikkiä ei siitä myöskään löydy. Jaksosta on mahdollista löytää kuitenkin huomattavan paljon rivien välistä luettavaa tai aistittavaa epäsuoraa kritiikkiä Roomaa tai keisaria kohtaan. Hienovaraista kritiikkiä, jota on vaikea erottaa tulkitsijan henkilökohtaisista lähtökohdista kumpuavasta ideologisesta tai poliittisesta tulkinnasta, ei ollut tarkoituksenmukaista tutkia tässä pro gradu -tutkielmassa.

Tutkimukseni tulokset huomioiden on mielestäni selvää, että Paavali kirjeessään Filippin seurakunnalle ja erityisesti jakeissa 2:6–11 käytti tarkoituksella kieltä, joka oli kirjeen vastaanottajille tuttua kreikkalais-roomalaisesta kulttuuriympäristöstä. Mutta en usko kuitenkaan, että hänen *ensisijainen* motiivinsa oli arvostella Rooman imperiumia tai keisarikulttia. Kallistun Karl Galinskyn näkemyksen kannalle ja näkisin todennäköisimpänä vaihtoehtona sen, että Paavali halusi asettaa rinnakkain keisarin hallinnon ja Jeesuksen hallinnon.⁴³⁵ Uskon, että tällä tavoin Paavali halusi korostaa Kristuksen ja hänen osoittamansa esimerkin ylivertaisuutta ja kannustaa Filippin kristittyjä

⁴³⁴ McKnight & Modica 2013, 16.

⁴³⁵ Galinsky 2011b, 15.

seuraamaan Jeesuksen esimerkkiä, vaikka se veisikin heidän epä mukavuusalueelle.

Mielestäni on tärkeää tulkita jaksoa Fil. 2:6–11 koko kirjeen asiayhteydessä. Luvussa 2.2.1 totesimme, että filippiiläiskirjeessä korostetaan iloa, kiitollisuutta, jakamista, uskollisuutta, kestävyyttä, oikean ja väärän erottamiskykyä, nöyryyttä ja palvelualttiutta. Eräs kirjeen tavoitteista oli myös valmistaa lukijat ymmärtämään ja elämään Kristus-keskeistä elämää ja opettaa siihen tarvittavia tapoja ja taitoja. Käytöksen ja identiteetin suhdetta korostetaan tuomalla esiin, että kristittyjen taivaallinen kansalaisuus edellyttää heiltä tietynlaista muista poikkeavaa käyttäytymistä. Tämä kaikki on tärkeää muistaa myös kun tulkitaan jaksoa Fil. 2:6–11.⁴³⁶

Paavalin kirje filippiiläisille oli monin tavoin hyvin käytännönläheinen. Siksi on mielestäni loogista ajatella, että myös jakson 2:6–11 sanoma on tarkoitettu käytännönläheiseksi. Olisi mielestäni naiivia ajatella, että Paavali liittäisi kirjeeseensä hymnin, jolla ei olisi kuitenkaan mitään yhtymäkohtia filippiiläisten arkielämään. Siitä huolimatta, että kristinusko ja juutalaisuus ovat eksklusivistisia uskontoja, Filippin kristityt elivät edelleen kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa, jota hallitsi Rooman imperiumin ideologia ja kulttuuri.⁴³⁷ Rooman imperiumin vaikutus oli havaittavissa lähes kaikkialla – temppeleissä, patsaissa, piirtokirjoituksissa, kolikoissa, juhlapyhissä ja niin edelleen. Se oli heidän arkitodellisuuttaan etuineen ja haittoineen. Kristittyjen haasteena oli löytää tasapaino, miten elää imperiumin ja epäjumalanpalvonnan keskellä arkielämää, mutta pitää katseensa samalla tulevassa Jumalan valtakunnassa.⁴³⁸ Uskon, että tämä oli se ajatus, joka Paavalilla oli liittäessään jakeet 2:6–11 kirjeeseensä filippiiläisille.

⁴³⁶ Osiek 2000, 31. Ks. mm. Fil 1:27–30.

⁴³⁷ Bradshaw 2002, 22.

⁴³⁸ McKnight & Modica 2013, 212–214.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Ancient History Encyclopedia

Ancient History Encyclopedia Foundation.
<https://www.ancient.eu> (viitattu 17.10.2020)

Aristoteles

Rhetoric, Book III.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0060%3Abook%3D3> (viitattu 7.11.2020)

Cassius Dio

Dio's Rome, Volume V., Books 61-76 (A.D. 54-211)
<https://www.gutenberg.org/files/10890/10890-h/10890-h.htm>
(viitattu 7.11.2020)

Castrén, Paavo & Pietilä-Castrén, Leena

Antiikin käsikirja. 4. painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava. 2015.

Danker, Frederick W.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Flavius Josefus

Antiquitates Judaicae. Flavii Iosephi opera. B. Niese. Berlin: Weidmann. 1892.

Justinos Marttyyri

First Apology
<http://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-firstapology.html>
(viitattu 7.11.2020)

Liddell, H. G. & Scott, R.

An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th edition. Oxford: Clarendon Press. 1975.

Novum Testamentum Graece

Nestle-Aland. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Oxford English Dictionary online

2013 edition. Oxford University Press.
<http://dictionary.oed.com/entrance.dtl> (viitattu 7.11.2020)

Princeton Handbook of Poetic Terms, The.

Edited by Alex Preminger, O. B. Hardison Jr. & Frank J. Warnke.
Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1986.

Pyhä Raamattu.

New International Version, NIV. Biblica, Inc. 1976, 1978, 1984, 2011.
<https://www.biblegateway.com/> (viitattu 7.11.2020)

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura, 1992.
<http://www.evl.fi/raamattu/1992/> (viitattu 7.11.2020)

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1938 käyttöön ottama suomennos. Turku & Helsinki: Suomen Pipliaseura, 1933/1938.
<http://www.evl.fi/raamattu/1933,38/> (viitattu 7.11.2020)

Uusi testamentti. Vuonna 2020 julkaistu mobiilikäännös. Helsinki: Suomen Pipliaseura, 2020.
<https://raamattu.fi/ut2020> (viitattu 6.11.2020)

Septuaginta.

Editio altera. Edidit Alfred Rahlfs & Robert Hanhart. Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

Suetonius

De Vita Caesarum, XXV,4.

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Claudius*.html (viitattu 25.10.2020)

Tacitus

The Annals. XIV, 42–45.

<http://classics.mit.edu/Tacitus/annals.10.xiv.html> (viitattu 7.11.2020)

The Works of Philo

Translated by C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson, 1993.

<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/>

Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars

2018 *Paavali: Elämä ja kirjeet*. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja, osa 114. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Álvarez Cineira, David

2007 “Palbo, el antisistema” teoksessa *Estudio Agustini* 42. 293–334.
https://www.academia.edu/14732911/Pablo_el_antisistema.
Ascough Viitattu 30.10.2020.

Bakirtzis, Charalampos & Koester, Helmut (eds.)

2009 *Philippi at the Time of Paul and after His Death*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers.

- Bauckham, Richard
2008 *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon
1998 *Religions of Rome. Volume I: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon
1998 *Religions of Rome. Volume II: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beare, Francis Wright
1973 *The Epistle to the Philippians*. Black's New Testament Commentaries. 3rd edition. London: Adam & Charles Black.
- Bird, Michael F., Evans, Craig A., Gathercole, Simon J., et al.
2014 *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bousset, Wilhelm
1913 *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bradshaw, Paul. F.
2002 *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Brent, Allen
1999 *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden: Brill.
- Briggs, Sheila
2000 "Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society" teoksessa Horsley (ed). 110–123.
- Brodd, Jeffrey & Reed, Jonathan L. (eds.)
2011 *Rome and Religion: a Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Writings from the Greco-Roman world supplement series, 5. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Brown, Colin
1998 "Ernst Lohmeyer's KYRIOS JESUS" teoksessa Martin & Dodd (eds.). 6–42.
- Bruce, F. F.
1988 *The Book of Acts. The New International Commentary of the New Testament*. Revised Edition. Grand Rapids: Eerdmans.

- Burkert, Walter
1985 *Greek Religion: Archaic and Classical*. Translated by John Raffan. Oxford: Basil Blackwell.
- Campbell, Lyle
2013 *Historical Linguistics: An Introduction*. 3rd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Carter, Warren.
2006 *Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*. Nashville: Abingdon Press.
- Cassidy, Richard J.
2001 *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*. New York: The Crossroads Publishing Company.
- Cohick, Lynn H.
2013 "Philippians and Empire: Paul's' Engagement with Imperialism and the Imperial Cult" teoksessa McKnight & Modica (eds.). 166–182.
- Collart, Paul & Ducrey, Pierre
1975 *Phillippes I: Les Reliefs Rupestres*. Bulletin de Correspondance Hellénique, Supplément II. Athènes: École française d'Athènes.
- Collins, Adela Yarbro
2002 "Psalms, Philippians 2:6–11, and the Origins of Christology". *Biblical Interpretation* 11, ¾. 361–272.
1999 "The Worship of Jesus and the Imperial Cult" teoksessa Newman et al. (eds.). 234–257.
- Cousar, Charles B.
2009 *Philippians and Philemon: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Davis, Carl Judson
1996 *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 129. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Deissman, Adolf
1910 *Light from the Ancient East*. London: Hodder & Stoughton.
- De Vos, Craig Steven
1999 *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities*. Society of Biblical Literature: Dissertation Series, 168. Atlanta: Scholars Press.
- Diehl, Judith A.
2013 "Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament" teoksessa McKnight & Modica (eds.). 38–81.

Dunn, James D.G.

- 2010 *Did the first Christians worship Jesus?: The New Testament Evidence.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- 2005 *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed.* Grand Rapids: Baker Academic.
- 1996 *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation.* 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans.

Elliott, Neil

- 1994 *Liberating Paul: The justice of God and the Politics of the Apostle.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Evans, Nancy

- 2013 "Embedding Rome in Athens" teoksessa McKnight & Modica (eds.). 83–97.

Fatehi, Mehrdad

- 2000 *The spirit's relation to the risen Lord in Paul: an examination of its Christological implications.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 128. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fee, Gordon D.

- 1995 *Paul's Letter to the Philippians: The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans.
- 1992 "Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Prose?". *Bulletin for Biblical Research* 2. 29–46.

Fishwick, Duncan

- 2012 *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World.* Farnham: Ashgate Publishing.
- 2002 *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire.* Vol. 3 Provincial Cult, Part 1 Institution and Evolution. Leiden, Boston & Köln: Brill.

Fitzmyer, Joseph A.

- 1979 *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays.* Society of Biblical Literature: Monograph Series, 25. Chico, California: Scholars Press.
- 1971 *Essays on the Semitic Background of the New Testament.* London: Geoffrey Chapman.

Fowl, Stephen E.

- 2005 *Philippians.* Grand Rapids: Eerdmans.
- 1998 "Christology and Ethics in Philippians 2:5–11" teoksessa Martin & Dodd (eds.). 140–153.

Galinsky, Karl

- 2011a "In the Shadow (Or Not) of the Imperial Cult: A Cooperative Agenda" teoksessa Brodd & Reed (eds.). 215–225.

- 2011b “The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?” teoksessa Brodd & Reed (eds.). 1–21.
- 1996 *Augustan Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Gordon, Richard
- 2011 “The Roman Imperial Cult and the Question of Power” teoksessa North and Price (eds.). 37–70.
- Gradel, Ittai
- 2002 *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Gundry, Robert H.
- 1994 “Style and Substance in ‘The Myth of God Incarnate’ According to Philippians 2:6–11” teoksessa Porter et al. (eds.). 271–289.
- Hahn, Ferdinand
- 2002 *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*. Translated by Harold Knight and George Ogg. Cambridge: James Clarke Co.
- Hawthorne Gerald F.
- 1998 “In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6–11)” teoksessa Martin & Dodd (eds.). 96–110.
- 1983 *Word Biblical Commentary: Philippians*. Vol. 43. Waco: Word Books.
- Heen, Erik M.
- 2004 “Phil 2:6–11 and Resistance to Local Timocratic Rule” teoksessa Horsley (ed.) 2004. 125–153.
- Heil, John Paul
- 2010 *Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hellerman, Joseph H.
- 2015 *Philippians. Exegetical Guide to the Greek New Testament*. General Editors: Andreas J. Köstenberger & Robert W. Yarbrough. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishing Group.
- 2005 *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum*. Society for New Testament Studies 132. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2003 “The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi”, Part 1. *Bibliotheca Sacra* 160. 321–36.
- 2003 “The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi”, Part 2. *Bibliotheca Sacra* 160. 421–33.

- Hengel, Martin
1976 *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Holloway, Paul A.
2017 *Philippians: A Commentary*. Hermeneia series. Minneapolis: Fortress Press.
2001 *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holm Rasmussen, Anders & William Rasmussen, Susanne (eds.)
2008 *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*. The BOMOS-Conferences 2002-2005. Rome: Edizioni Quasar.
- Hopkins, Keith
1978 *Conquerors and slaves*. Sociological studies in Roman history, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horsley, G. H. R.
1987 "Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity". *Numen*, Vol. 34, no. 1. 1–17.
- Horsley, Richard A. (ed.)
2008 *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*. Louisville: Westminster John Knox Press.
2005 *Christian origins*. A People's History of Christianity, Vol. 1. Minneapolis: Fortress Press.
2004 *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity Press International.
2000 *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Hurtado, Larry W.
2005 *How on Earth Did Jesus Become God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
2003 *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
1999 *At the origins of Christian Worship: the Context and Character of Earliest Christian Devotion*. Carlisle: Peternoster Press.
1998 *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. 2nd edition. Edinburgh: T&T Clark.
- Hällström, Kunnar Af, Laato, Anni Maria & Pihkala, Juha
2005 *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.

- Kalantzis, George & Martin, Thomas F. (eds.)
 2009 *Studies in Patristic Texts and Archaeology: If These Stones Could Speak: Essays in Honor of Dennis Edward Groh*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Kivimäki, Arto & Tuomisto, Pekka
 2005 *Röömien keisarit*. 3. laajennettu painos. Hämeenlinna: Karosti Oy.
- Knowles, Michael P.
 2012 *The Unfolding Mystery of the Divine Name: The God of Sinai in Our Midst*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Knox, John
 1945 *Christ the Lord: The Meaning of Jesus in the Early Church*. Chicago: Willett, Clark & Company.
- Koester, Helmut
 2009 "Paul and Philippi: The Evidence from Early Christian Literature" teoksessa Bakirtzis & Koester (eds.). 49–65.
- Koester, Helmut (ed.)
 2005 *Cities of Paul: images and interpretations from the Harvard New Testament Archaeology Project*. CD-ROM. Minneapolis: Fortress Press.
- Koperski, Veronica
 1996 *The knowledge of Christ Jesus my Lord: The high Christology of Philippians 3:7 - 11*. Contributions to the Biblical Exegesis and Theology, 16. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Koukouli-Chrysantaki, Chaido
 2009 "Colonia Iulia Augusta Philippensis" teoksessa Bakirtzis & Koester (eds.). 5–35.
- Kramer, Werner
 1966 *Christ, Lord, Son of God*. Studies in Biblical Theology No. 50. London: SCM Press.
- Kuula, Kari
 2001 *Paavali: kristinuskon ensimmäinen teologi*. Helsinki: Edita.
- Käsemann, Ernst
 1947 "Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11". *Zeitschrift für Theologie und Kirche: ZThK*. 313–360.
 1968 "A Critical Analysis of Philippians 2:5–11". *Journal for Theology and the Church* 5. 45–88.
- Litwa, M. David.
 2014 *Jesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*. Minneapolis: Fortress Press.

- Lohmeyer, Ernst
1928 *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Lopez, Davina C.
2008 *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce J.
2001 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Marchal, Joseph A.
2017 *Philippians: An Introduction and Study Guide: Historical Problems, Hierarchical Visions, Hysterical Anxieties*. London: Bloomsbury T&T Clark.
2008 *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*. Minneapolis: Fortress Press.
- Martin, Ralph P.
1998 "Carmen Christi Revisited" teoksessa Martin & Dodd (eds.). 1–5.
1967 *Carmen Christi: Philippians II. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Ralph P. & Dodd, Brian J.
1998 *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- McKnight, Scot & Modica, Joseph B. (eds.)
2013 *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*. Westmont, IL, USA: InterVarsity Press.
- Miller, Colin
2010 "The Imperial Cult in the Pauline Cities of Asia Minor and Greece". *Catholic Biblical Quarterly* 72. 314–332.
- Moessner, David P.
2009 "Turning Status 'Upside Down' in Philippi Christ Jesus' 'Emptying Himself' as Forfeiting Any Acknowledgment of His 'Equality with God' (Phil 2:6-11)". *Horizons in Biblical Theology* 31. 123–143.
- Morgan, Robert
1998 "Incarnation, Myth, and Theology: Ernst Käsemann's Interpretation of Philippians 2:5–11" teoksessa Martin & Dodd (eds.). 43–73.
- Nasrallah, Laura Salah
2019 *Archaeology and the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press.

- Newman, Carey C., Davila, James R. & Lewis, Gladys S. (eds.)
 1999 *Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. Leiden: Brill.
- Nikolainen, Aimo T.
 1985 *Viisi Paavalin kirjettä: Työn ja taistelun mies*. Pieksämäki: Kirjapaja.
- Nikki, Nina
 2018 *Opponents and Identity in the Letter to the Philippians*. Supplements to Novum Testamentum, Vol. 173. Boston: Brill.
- North, J. A. & Price, S. R. F. (eds.)
 2011 *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- Nystrom, David.
 2013 “We Have No King but Ceasar: Roman Imperial Ideology and the Imperial Cult” teoksessa McKnight & Modica (eds.). 23–37.
- Oakes, Peter
 2001 *Philippians: From People to Letter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Brien, Peter T.
 1991 *The Epistle to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Osborne, Grant R.
 2017 *Philippians: Verse by Verse*. Bellingham: Lexham Press.
- Osiek, Carolyn
 2000 *Philippians, Philemon*. Nashville: Abingon Press.
- Peterlin, Davorin
 1995 *Paul’s Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. Leiden: Brill.
- Pilhofer, Peter
 1995 *Philippi: Die erste christliche Gemeinde Europas*. Band 1. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Portefaix, Lilian
 1988 *Sisters Rejoice. Paul’s Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First Century Philippian Women*. Coniectanea biblica, New Testament series 20. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Porter, Stanley E., Joyce, Paul & Orton, David E. (eds.)
 1994 *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*. Leiden: Brill.

- Price, Simon
 2011 “Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome” teoksessa North and Price (eds.). 253–275.
- 1999 *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reumann, John
 2008 *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press.
- Riekkinen, Wille & Kuula, Kari
 2002 *Paavalin jalanjäljissä*. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- Rosell Nebreda, Sergio
 2011 *Christ Identity: A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5–11*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 240. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rüpke, Jörg (ed.)
 2011a *A Companion to Roman Religion*. Malden: Blackwell Publishing.
- 2011b “Roman Religion and the Religion of Empire: Some Reflections on Method” teoksessa North & Price (eds.). 9–36.
- Smit, Peter-Ben
 2013 *Paradigms of Being in Christ. A Study of the Epistle to the Philippians*. London: Bloomsbury.
- Steele, Timothy
 1990 *Missing Measures: Modern Poetry and the Revolt Against Meter*. Fayetteville: University of Arkansas Press.
- Tellbe, Mikael
 2001 *Paul Between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. Coniectanea Biblica: New Testament Series, 34. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Thielman, Frank
 1995 *Philippians: The NIV Application Commentary: From Biblical Text to Contemporary Life*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Wilkinson, John
 1981 *Egeria's Travels to the Holy Land*. Jerusalem: Ariel Publishing House.
- Witherington III, Ben
 2011 *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.